Emanuele Coccia

METAMORFOSIS

La fascinante continuidad de la vida

SIRUELA BIBLIOTECA DE ENSAYO

Emanuele Coccia

METAMORFOSIS

La fascinante continuidad de la vida

Traducción del francés de
Pablo Ariel Ires

Siruela

Biblioteca de Ensayo 121 (Serie Mayor)

Edición en formato digital: septiembre de 2021

Título original: *Métamorphoses*
En cubierta: © Interfoto/Alamy Stock Photo
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© Éditions Payot & Rivages, Paris, 2020
© De la traducción, Pablo Ariel Ires. Cedida por Cactus, S. A, 2021
© Ediciones Siruela, S. A., 2021

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, *www.cedro.org*) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Ediciones Siruela, S. A.
c/ Almagro 25, ppal. dcha.
www.siruela.com

ISBN: 978-84-18859-36-6

Conversión a formato digital: María Belloso

Índice

Introducción
I Nacimientos
II Capullos
III Reencarnaciones
IV Migraciones
V Asociaciones
Conclusión
Bibliografía
Agradecimientos

A Colette,
reina de las metamorfosis

«Soy todo porque solo soy una corriente de vida sin ninguna falla; soy inmortal porque todas las muertes confluyen en mí, desde la del pez de hace un instante hasta la de Zeus, y reunidas en mí vuelven a ser una vida, ya no individual y determinada, sino pánica y, por lo tanto, libre».

GIUSEPPE TOMASI DI LAMPEDUSA

INTRODUCCIÓN

La continuidad de la vida

En el comienzo éramos todas y todos el mismo viviente. Hemos compartido el mismo cuerpo y la misma experiencia. Las cosas no han cambiado tanto desde entonces. Hemos multiplicado las formas y las maneras de existir, pero todavía hoy somos la misma vida. Desde hace millones de años, esta vida se transmite de cuerpo en cuerpo, de individuo en individuos, de especie en especies, de reino en reino. Desde luego, esta se desplaza, se transforma. Pero la vida de cualquier ser vivo no comienza con su propio nacimiento: es mucho más antigua.

Consideremos nuestra existencia. Nuestra vida, lo que imaginamos como lo que hay de más íntimo e incomunicable en nosotros, no viene de nosotros, no tiene nada de exclusivo ni de personal: nos fue transmitida por otro u otra, animó otros cuerpos, otras parcelas de materia distinta a la que nos alberga. Durante nueve meses, la inapropiabilidad e inasignabilidad de la vida que nos anima y nos despierta han sido una evidencia física, material. Fuimos el mismo cuerpo, los mismos humores, los mismos átomos que nuestra madre. Somos esa vida, que comparte el cuerpo de otra, prolongada y dirigida a otra parte.

El aliento de otra se prolonga en el nuestro, la sangre de otra circula en nuestras venas, el ADN que otra nos dio esculpe y cincela nuestro cuerpo. Si nuestra vida comienza mucho antes de nuestro nacimiento, también se termina mucho después de nuestra muerte. Nuestro aliento no se agota en nuestro cadáver: alimentará a todos los otros y las otras que encuentren en él una Cena sagrada.

Nuestra humanidad tampoco es un producto originario y autónomo. También es la prolongación y la metamorfosis de una vida anterior. Para ser más precisos, es una invención que algunos primates

—otra forma de vida— supieron extraer de su propio cuerpo —de su aliento, de su ADN, de su manera de vivir— para hacer existir de otra manera la vida que los habitaba y los animaba. Son ellas y ellos los que nos transmitieron esta forma —y los que a través de la forma humana continúan viviendo en nosotros—. Los primates mismos, de hecho, también son una experimentación, una apuesta lanzada por otras especies, por otras formas de vida. La evolución es una mascarada que se despliega en el tiempo y no en el espacio; que permite a cualquier especie, de era en era, portar una máscara nueva en relación con la especie que la engendró, y a las hijas e hijos, no dejarse reconocer por sus padres, ni reconocerlos ya más a ellos. Y, sin embargo, a pesar de ese cambio de máscara, las especies-madres y las especies-hijas son una metamorfosis de la misma vida. Cada especie es un mosaico de pedazos sacados de otras especies. Nosotros, las especies vivientes, jamás hemos dejado de intercambiar piezas, líneas, órganos, y lo que cada uno de nosotros es, lo que llamamos «especie», es solo el conjunto de las técnicas que cada ser vivo tomó prestado de los otros. A causa de esta continuidad en la transformación, toda especie comparte con centenares de otras una infinidad de rasgos. El hecho de tener ojos, orejas, pulmones, una nariz y sangre caliente lo compartimos con millones de otros individuos, con miles de otras especies —y en todas esas formas somos humanos solo de una manera parcial—. Cada especie es la metamorfosis de todas las que la precedieron: una misma vida que se improvisa en un cuerpo nuevo y una forma nueva con el fin de existir de manera diferente.

Este es el sentido más profundo de la teoría darwiniana de la evolución, aquella que la biología y el discurso público no quieren oír: las especies no son sustancias, no son entidades reales. Son «juegos de vida» (en el mismo sentido en que para el discurso se habla de «juegos de lenguaje»), configuraciones inestables y, por ende, efímeras de una vida que ama transitar y circular de una forma a otra. Todavía no hemos extraído todas las consecuencias de la intuición darwiniana: afirmar que las especies están vinculadas por una relación genealógica no solo significa que los vivientes constituyen una gran familia o un clan. Significa, sobre todo, establecer que la identidad de cada especie es, en puridad, relativa: si los monos son los padres, y los hombres los hijos, solo somos humanos por los monos y de cara a ellos, así como cada uno de nosotros no es hija o hijo en sentido absoluto, sino tan solo en relación con su madre y su padre. La identidad de cualquier especie define en exclusiva la fórmula de la continuidad —y de la metamorfosis— con respecto a las otras especies.

Estas consideraciones se aplican también al conjunto de los vivientes. No hay ninguna oposición entre lo viviente y lo no-viviente. Todo viviente está en continuidad no solamente con lo no-viviente, sino que también es su prolongación, su metamorfosis, su expresión más extrema.

La vida es siempre la reencarnación de lo no-viviente, el bricolaje del mineral, el carnaval de la sustancia telúrica de un planeta —Gaia, la Tierra— que no cesa de multiplicar sus rostros y sus modos de ser hasta en la última partícula de su cuerpo dispar, heteróclito. Cada yo es un vehículo para la Tierra, un navío que permite que el planeta viaje sin desplazarse.

Las formas en nosotros

Fue mucho antes de la época de las redes sociales. Las fotos personales eran raras: salvaban del olvido escasos instantes y absorbían en ellas el color y la luz de la vida que encarnaban. Se las conservaba en el interior de grandes cuadernos que rara vez se ojeaban y con menor frecuencia aún se mostraban —como si se tratara de libros sagrados que solo se podían revelar a los iniciados—. Por lo general, estos volúmenes apenas contenían texto escrito, pero suponían largas explicaciones orales, ya que sumergirse en sus páginas significaba redescubrir en cada ocasión una evidencia que preferimos olvidar.

En esas páginas, la vida tomaba la forma de un largo desfile de siluetas autónomas, separadas por anchos halos de oscuridad. A pesar de la disparidad de las formas, era muy fácil reconocerse en esa hilera extraña de exuvias de nuestro pasado. Y, sin embargo, un escalofrío acompañaba la sucesión de personajes que se aprestaban a decir «yo» en nuestro lugar. Aquel álbum parecía anular la diferencia entre los distintos momentos y exponer las imágenes como en el políptico de una familia muy numerosa: por una extraña disociación, los transformaba en gemelos casi idénticos que parecían llevar vidas paralelas. De golpe, nuestra existencia aparecía como el esfuerzo titánico de pasar de una vida a la otra, de una forma a la otra, un viaje de reencarnación en esos cuerpos y en esas situaciones, no obstante, tan alejadas entre sí como lo está la cucaracha del cuerpo humano de Gregorio Samsa. Otras veces, por el contrario, la magia operaba en sentido inverso: al ojear el álbum se experimentaba la embriaguez de una equivalencia perfecta entre las formas más dispares. Nuestro yo actual, sin ser idéntico, se revelaba totalmente equivalente al que teníamos cuando no medíamos más de un metro, o cuando apenas éramos capaces de caminar por un prado, o al adolescente mal

peinado, de rostro masacrado por el acné. Las diferencias son enormes y, sin embargo, cada una de esas formas expresa la misma vida, con el mismo poder. Aquellos libros de imágenes eran la representación más exacta de la coincidencia entre la vida y la metamorfosis.

Aun así, siempre nos impresiona la forma del viviente en la edad adulta. Le reconocemos a esa etapa una perfección y una madurez que negamos a las demás. Todo lo que precede sería solo una preparación para esta silueta a la cual estábamos destinados; todo lo que le sigue es tan solo decadencia y destrucción. Sin embargo, nada es más falso. Nuestra vida adulta no es más perfecta, más nuestra, más humana, más lograda que la del embrión bicelular que sigue a la fecundación del cigoto o que la del viejo que está al borde de la muerte. Cualquier vida, para desplegarse, necesita pasar por una multiplicidad irreductible de formas, un pueblo de cuerpos que asume y del que se desprende con la misma facilidad con la que cambia de vestuario dependiendo de la estación del año. Cada viviente es legión. Cada uno y cada una cose cuerpos y *yoes* como un sastre, como un *body artist* que no cesa de tallar su apariencia. Toda vida es un desfile anatómico prolongado en un tiempo variable.

Considerar la relación entre dicha multiplicidad de formas en términos de metamorfosis, y no de evolución, de progreso o de sus contrarios, no solo significa liberarse de toda teleología. Significa también, y sobre todo, que cada una de esas formas tiene el mismo peso, la misma importancia, el mismo valor: la metamorfosis es el principio de equivalencia entre todas las naturalezas y el proceso que permite producir dicha equivalencia. Toda forma, toda naturaleza, proviene de otra y es equivalente a ella. Todas existen en el mismo plano. Cada una de dichas formas tiene lo que las otras comparten con ella, pero de un modo diferente. La variación es *horizontal*.

No es fácil sostener la mirada ante esta liturgia de siluetas, ninguna de las cuales parece retener y modificar al mismo tiempo la vida que le fue transmitida. En este carnaval incesante de figuras que se codean y se suceden, las formas se difuminan unas en otras, se vierten unas en otras, se engendran unas a otras. Cada una de ellas es como un extranjero que parece venir de otra parte y que, una vez que nos familiarizamos con él, transforma en extranjeras a todas las demás formas. Eso que llamamos «vida» —sea desde el punto de vista del individuo, de la especie o del conjunto de los reinos— es solo un proceso de domesticación de formas sucesivas. Día tras día vamos domesticando al foráneo hasta que acabamos perdiéndonos de manera definitiva en su cuerpo.

Llamamos «metamorfosis» a esta doble evidencia: todo viviente es, en sí mismo, una pluralidad de formas —simultáneamente presentes y sucesivas—, pero, en realidad, ninguna de ellas existe de manera autónoma, separada, ya que la forma se define en continuidad inmediata con una infinidad de otras formas, que están antes y después de ella. La metamorfosis es a la vez, por una parte, la fuerza que permite que todo viviente se despliegue en varias formas de manera simultánea y sucesiva, y, por otra, el aliento que permite que estas formas se conecten entre sí, que pasen de una a otra.

I

NACIMIENTOS

Todo yo es un olvido

Como todas y todos, yo he olvidado. El gusto y el olor de aquel momento, las personas que había alrededor de mí, los objetos que poblaban la habitación. Olvidé el día y la hora, mis pensamientos y emociones, la intensidad de la luz en los primerísimos instantes. ¿Quizá yo no podía hacer otra cosa que olvidar? Todo se me aparecía por primera vez: demasiado diferente, demasiado nuevo, demasiado intenso como para que pudiera almacenarlo. Tuve que olvidar; debí olvidarlo todo. Tuve que hacerle hueco y crear espacio a lo demás: a las cosas del futuro, a lo que muy pronto será mi pasado, al mundo entero. Tuve que hacer hueco para que se vuelva posible cualquier experiencia. Tuve que olvidar, que olvidarlo todo, para poder percibirme a mí mismo.

El nacimiento es el límite absoluto del reconocimiento. Es el umbral donde decir «yo» significa fusionarse con otro u otra. Es imposible decir si el aliento que nos permite pronunciar esta sílaba en realidad nos pertenece o si es la prolongación del cuerpo de nuestra madre; imposible decir si esta sílaba nombra nuestro cuerpo o aquel de donde salimos. El nacimiento es la única fuerza que permite decir «yo», incluso a riesgo de negar todo recuerdo: hay que olvidar de dónde se viene, hay que olvidar el otro cuerpo que nos albergó por tan largo tiempo, hay que desidentificarse de él.

Como todas y todos, yo he olvidado. Me olvidé de mí mismo, pero también, y, sobre todo, he olvidado todo lo que vivía en mí y continúa haciéndolo. Olvidé, por ejemplo, que durante nueve meses fui el cuerpo de mi madre. No es solo que estuve en ella: yo fui su cuerpo, literalmente. Fui una porción de su vientre, inseparable de él desde el punto de vista material. Carne de su carne, vida de su vida. El olvido no es accidental, es la condición de posibilidad para comenzar a

vernos de manera diferente. Es la contrapartida cognitiva del acto de devenir otro u otra, distintos de nuestra madre, de prolongar su vida y su aliento, en relación además con su vientre y su conciencia.

Como todas y todos, he olvidado que fui el cuerpo de mi padre. Lo fui y lo soy siempre, y no desde el mero punto de vista material. Por nacimiento, llevo en mí la forma de mi padre y la forma de mi madre: genéticamente, soy el improbable y bullicioso diálogo entre sus cuerpos y sus formas. Este olvido que coincide con el nacimiento es el elemento más profundo de la memoria. También mis padres son, por su parte, el fruto de ese olvido y de esa mezcla. Tener en mí el cuerpo de mi padre y de mi madre, tener sus formas, tener su vida, significa, por lo tanto, tener en mí el cuerpo y la vida de una serie innumerable de vivientes, todos nacidos de otros vivientes, hasta las fronteras de la humanidad y todavía más lejos, hasta las fronteras de lo vivo, y todavía más lejos. El nacimiento no es tan solo el surgimiento de lo nuevo; es también el extravío del futuro en un pasado sin límite.

Como todas y todos, he olvidado. No podría haber hecho otra cosa. Debí olvidar todo para volverme lo que era. Nacer significa olvidar lo que éramos antes; olvidar que el otro continúa viviendo en nosotros. Nosotros ya éramos, pero de manera diferente: el nacimiento no es un comienzo absoluto. Había algo ya antes de nosotros, ya éramos algo antes de nacer, había *yo* antes que yo. El nacimiento no es más que eso, la imposibilidad de ser sin una relación de continuidad entre nuestro yo y el yo de los otros y otras, entre la vida humana y la vida no humana, entre la vida y la materia del mundo.

He nacido. Transporto siempre algo distinto a mí mismo. El yo es un vehículo de materia extraña, que viene de otra parte y que está destinada a llegar más lejos que yo. Poco importa que se trate de palabras, de olores, de visiones o de moléculas.

He nacido. La materia de la que estoy hecho no tiene nada de puramente presente. Yo transporto pasado ancestral y estoy destinado al futuro inimaginable. Soy un tiempo heteróclito, inconciliable, no asignable a una época o a un momento. Soy la reacción de los múltiples tiempos sobre la superficie de Gaia.

He nacido. Esto es casi una tautología. Volverse un yo es nacer, y nacer es el dinamismo propio de todo ego. Solo hay un «yo» para los seres que han nacido o, a la inversa, el yo no es más que un vehículo, algo que siempre transporta otra cosa distinta a él.

Una sola y misma vida

La describimos como el proceso que conecta a padres e hijos. Nos imaginamos, con esto, que los cuerpos se ordenan según las relaciones dentro de una especie. Describimos sus resultados como la sucesión de generaciones —de madres y padres a hijas e hijos—. Imaginamos que la vida es algo que da lugar a un inmenso árbol que se extiende a través de los primos y las primas, los tíos y las tías, los abuelos y las abuelas, y esos familiares para los cuales no tenemos nombres que definan su grado de parentesco y a los que llamamos de modo impreciso «parientes políticos». Hablamos de vínculos de sangre y de carne. Pero olvidamos lo que hay de más extraño en el nacimiento: la vida se constituye de manera a la vez mucho más salvaje y mucho más íntima de lo que quisiera nuestro bricolaje conceptual.

Miremos a nuestros hijos: una parte de nuestro cuerpo ha devenido otro. En primer lugar, se unió a un cuerpo ajeno y engendró una vida distinta, autónoma y separada de nosotros. Se podría decir lo mismo de la conciencia. Una parte de nuestro yo se nos ha escapado y se convirtió en otro, en algo inaccesible. Nuestro yo existe ahora afuera de nosotros, distinto de nosotros, por siempre inapropiable por nosotros. Esa otra vida que era la nuestra dice «yo», lo mismo que nosotros, y es literalmente el mismo trozo de materia y de espíritu que era nuestro «yo» y el de nuestro *partner*. Sin embargo, esta vida se despliega en otra parte, sobre, en y a través de otro cuerpo, o, por decirlo de otro modo, en nuestro cuerpo y nuestro espíritu vueltos otros.

Todo niño y toda niña es un yo irreconocible. Todo niño y toda niña es un cuerpo que impuso una metamorfosis a su materia de origen. La multiplicación de los cuerpos y de los yoes —eso que llamamos «nacimiento»— es, ante todo, un proceso de transformación

de los cuerpos existentes. Lo que experimentamos como olvido, como límite insuperable del reconocimiento y de la memoria, es una metamorfosis. Gracias al nacimiento, todo cuerpo viviente, con independencia de su forma, de su tamaño o de su situación, pero también de la especie y del reino al cual pertenece, es una metamorfosis: una transformación de cuerpos precedentes, una modificación de una forma que existía antes que él, una mutación de una mirada que ya había tocado el mundo.

Si nacemos es porque cada uno de nosotros, tanto en su cuerpo como en su alma, es solo una parte del mundo. Nacer se resume en eso: es la prueba de que no somos otra cosa que la metamorfosis, una pequeña modificación de una parte ínfima de la carne del mundo. No obstante, la parte del cuerpo de nuestra madre que incorporamos al nuestro —así como la parte en apariencia más pequeña de nuestro padre— solo es una etapa de una cadena de transformaciones e incorporaciones sin fin: antes de convertirnos en lo que somos, formamos parte, no solo de los cuerpos de nuestro padre y nuestra madre, sino también de lo que cada uno de los dos cuerpos era antes de nuestro engendramiento. Tenemos un pasado ancestral que hace de cada uno de nuestros cuerpos una porción limitada e infinita de la historia de la Tierra, de la historia del planeta, de su suelo, de su materia.

Todos los vivientes son, en cierta manera, un mismo cuerpo, una misma vida y un mismo yo que continúa pasando de forma en forma, de sujeto en sujeto, de existencia en existencia. Esta misma vida es la que anima el planeta, también él nacido, escapado de un cuerpo preexistente —el Sol— y engendrado por la metamorfosis de su materia hace 4.500 millones de años. Cada uno de nosotros somos un fragmento, un destello de luz, energía, materia solar que intenta vivir de otro modo a como lo hizo en sus innumerables existencias anteriores. Y, sin embargo, este origen común, o, por decirlo de otra forma, el hecho de que seamos la carne de la Tierra y la luz del Sol que reinventan una nueva manera de decir «yo», no nos condena a una identidad. Por el contrario, es a causa de este parentesco mucho más profundo e íntimo (somos la Tierra y el Sol; somos su cuerpo, su vida) por lo que estamos destinados a negar, a cada instante, nuestra naturaleza y nuestra identidad, y por lo que nos vemos forzados a desarrollar una naturaleza y una identidad nuevas. Jamás la diferencia es una naturaleza, sino un destino y una tarea. Estamos obligados a devenir diferentes, estamos obligados a metamorfosearnos.

Nacimiento y naturaleza

El nacimiento es el proceso más individual e individualizante que pueda experimentar un viviente. No solo es el umbral de lo íntimo, sino también lo que hace posible la intimidad y delimita sus fronteras. Ahora bien, no hay nada más universal: no solo todas las mujeres y los hombres nacen, tanto los del presente como los del pasado y los del futuro, con independencia del género, la clase, la cultura y la orientación, sino que sucede igual para todos los vivientes, indiferentemente de la especie, la clase y el reino. Un roble, un gato, un hongo y una bacteria son todos seres definidos por el nacimiento.

El nacimiento es la primera de todas nuestras experiencias, su forma trascendental. Pero es también la que compartimos con cada ser de este planeta, la experiencia que vuelve a nuestro yo indiscernible del de los demás vivientes; poco importa su posición en el gran árbol de la evolución. Lo que compartimos no es una raíz común o un origen lejano, sino, por el contrario, la condición de posibilidad y la forma de la continuidad de todos los vivientes, de todas las especies vivas, pero también de la vida y su ambiente. El nacimiento es un pasillo, un canal de transformación que conduce la vida de una forma a otra, de una especie a otra, de un reino a otro.

En ese pasillo, de hecho, el individuo, la especie y el planeta pueden comunicarse y metamorfosearse entre sí. El nacimiento vuelve indiscernibles a los individuos que pertenecen a una misma especie, a las especies entre sí y a la totalidad de los vivientes con la Tierra. Nuestra genealogía, por lo tanto, es siempre de orden cósmico y no meramente familiar. El ombligo señala nuestro vínculo con la Tierra y con todos los vivientes, no exclusivamente con el cuerpo de nuestra madre.

Esto puede suceder, como hemos experimentado nosotros, en el

vientre de una madre. Puede suceder en el interior de una esfera cuyas paredes están hechas de piedra caliza. Puede suceder a cielo abierto o en el mar, a través de la unión de dos cuerpos unicelulares que comparten su patrimonio genético. Puede tomar la forma de la ocupación y la manipulación de la esencia química de un cuerpo ajeno, como sucede en los virus. Siempre se nace en otro cuerpo. Exactamente a eso llamamos «naturaleza». Más que tejer solo un lazo de sangre con los padres, nacer es añadir un eslabón a la cadena de la transformación de la vida. Nacer es, por lo tanto, *ser* naturaleza, y llamamos «naturaleza» al modo de ser de todo lo que ha nacido: es natural todo lo que existe solo por, través de y gracias al nacimiento. Naturaleza no es sinónimo de esencia. Nosotros, los seres naturales, somos los que hemos venido al mundo por ese lento proceso de migración y asimilación de los cuerpos.

Haber nacido significa no ser sino una reconfiguración, una metamorfosis de otra cosa. Haber nacido, es decir, ser la naturaleza, significa tener que construir, tener que edificar el propio cuerpo a partir de la Tierra, a partir de toda la materia del mundo disponible en este planeta del que somos a la vez modificación y expresión, articulación y pliegue. Haber nacido significa estar hecho de la misma materia de la que están hechas todas las cosas que están delante de nosotros.

Nacer, para cualquier ser vivo, es experimentar ser una parte de la materia infinita del mundo, que inventa una manera distinta de decir «yo». No tenemos necesidad de remover todo el planeta para sentir el mundo, para verlo, para experimentarlo en toda su infinidad. Todo lo que tenemos que hacer es explotar la memoria material y espiritual de nuestro cuerpo. Cada uno de nosotros es la historia de la Tierra, una versión de la misma, un desenlace posible.

Nacer, para cada ser vivo, es no ser capaz de separar la historia propia de la del mundo, no ser capaz de hacer la distinción entre lo local y lo global. Nacemos en un cuerpo específico e irreemplazable, nacido y engendrado por otro cuerpo específico e irreemplazable, pero cada viviente expresa la vida del planeta entero, la vida pasada, presente y futura.

Siempre es Gaia la que dice «yo» en nosotros. Somos mundo. Cada uno de nosotros es mundano a su manera. Juntos somos su contenido, pero también, y, sobre todo, su forma. El «yo» nunca es una función o una actividad puramente personal: es una fuerza telúrica.

Gemelaridad cósmica

Los nacimientos son los que dibujan el mundo. Solo por el nacimiento y porque nacimos es por lo que los lugares, el aire, el agua, el fuego, las personas, los recuerdos, los sueños y las mentiras pueden pertenecer unos a otros, volverse coherentes, hacerse carne. Solo porque nacimos es por lo que hay mundo y no un simple conjunto dispar de objetos. El nacimiento es un proceso doble, paralelo y simultáneo, compartido entre el yo y el mundo. No solo lo viviente nace: el mundo nace también, de modo diferente con la aparición de cada nuevo individuo. Todo nacimiento es gemelar: mundo y sujeto son gemelos heterocigotos, nacidos simultáneamente e incapaces de definirse el uno sin el otro. Todo en el mundo se define por una relación de gemelaridad con el resto.

El nacimiento no es tan solo un acontecimiento de diferenciación y separación. Es también un movimiento de confluencia y de asimilación colectiva. Todo nacimiento es una penetración en un cuerpo extraño: es su domesticación, su habituación. El orden de nacimiento no hace más que redistribuir el cuerpo de la Tierra. A causa de este orden, a causa de la naturaleza, todos los seres nacidos, todos los vivientes presentes, pasados y futuros, estuvieron, están y estarán hechos de la misma materia. Los helechos que nos acarician los pies cuando caminamos por el bosque, los pollos que comemos, los álamos y los plátanos que bordean las calles de nuestras ciudades, los insectos que nos importunan y los microbios de nuestros intestinos están ligados por una consanguinidad cósmica. Son siameses que no pueden dejar de utilizar, de integrar el cuerpo de los otros o de reencarnarse unos en el cuerpo de otros. Nacer significa tomar cada vez un cuerpo que era el de otro u otra (de su madre y de su padre, pero también, a través de ellos, de todos los demás) y hacer de ellos

nuestra propia carne. Nunca somos simplemente hijas e hijos, como no somos solo hermanos y hermanas. Compartimos el mismo rostro. No hace falta que seamos iguales. Los árboles no se nos parecen, ni tampoco un microbio o una cebra. Y, sin embargo, todos, por el hecho de compartir un nacimiento, vivimos del mismo cuerpo.

Compartir esta estructura trascendental de nuestro ser-en-el-mundo no puede resumirse en la necesidad de penetrar en un cuerpo común y de apropiarse de él. Significa, sobre todas las cosas, tener una relación de gemelaridad con los otros vivientes. Ser naturaleza significa ser gemela y gemelo de todo lo que vive.

La gemelaridad no es una relación definida por una semejanza física o genética. Es la relación que mantienen dos o varios seres que compartieron el nacimiento —en el mismo momento, del mismo vientre, de la misma madre—. Ellas y ellos pueden ser genéticamente diferentes —las gemelas o gemelos heterocigotos—, pueden no parecerse en absoluto. A pesar de ello, desde el momento en que comparten un vientre y llegan al mundo, desde el momento en que coinciden en su nacimiento y por él, su existencia estará marcada por el hecho de que comparten algo más profundo que la forma o la identidad. Observar a todos los seres como unidos en su nacimiento y por él —observar a todos los seres como seres naturales— significa considerarlos como gemelas y gemelos cósmicos.

En la gemelaridad, la relación horizontal que conecta a las gemelas o los gemelos trasciende la mediación de los padres: es mucho más intensa que el simple hecho de tener los mismos padres. Esta intensidad deriva de la evidencia de que, a pesar de todas las diferencias físicas, materiales y formales, la continuidad de dos cuerpos es tal que cualquier afirmación del yo es simultánea a una identificación con el otro. La gemela o el gemelo es un ser que está expuesto a la evidencia de la contingencia del yo y de su diferencia: cada uno o cada una podría haberse encontrado en el cuerpo del otro.

Lejos de ser un hecho paradójico y raro, el nacimiento gemelar es el paradigma mismo del nacimiento, a escala planetaria. Todos los vivientes tienen una única y misma madre, Gaia, que comparten con millones de seres.

No solo todos los seres de la misma especie son gemelos, sino que todas las especies son gemelas: humanos, hormigas, robles, cianobacterias y virus no son más que gemelos heterocigotos que no cesan de duplicar la realidad del mundo del que son cuerpo y espíritu.

Dar a luz o la migración de la vida

Todas y todos olvidan que han nacido. Vivimos en una cultura producida y dominada por quienes, por definición, nunca tuvieron la experiencia de dar a luz a los y las demás: los machos. Es por eso, sin duda, por lo que estamos obsesionados con la muerte y el envejecimiento.

El culto a la muerte está todavía en el fundamento de nuestra sociedad: conservamos con esmero sus cuerpos en cajas selladas, les erigimos mausoleos, no cesamos de cultivar su memoria. Llenamos estantes completos de bibliotecas con nuestras reflexiones sobre la muerte. El nacimiento, por el contrario, sigue siendo un misterio y un tabú. La exclusión milenaria de las mujeres del mundo de las letras y del arte han vuelto escasas, difíciles e inaudibles la expresión y la repartición del asombro ante el surgimiento de un nuevo yo. El nacimiento es apenas celebrado de manera colectiva. Apenas hablamos de él, apenas lo festejamos, apenas prestamos atención a las huellas que semejante acontecimiento deja en nuestro cuerpo y nuestra alma.

Todas y todos olvidan. Y, sin embargo, algunas personas albergan en su cuerpo la posibilidad de aprender más adelante lo que puede querer decir «nacer». Se trata para ellas de una experiencia física, evidente, inmediata. Tener un hijo o una hija significa revivir hacia atrás el propio acto del nacimiento: la verdadera antítesis del nacimiento no es la muerte, sino ver el propio cuerpo engendrar otros cuerpos. Ver el cuerpo transformado en matriz atravesada por una vida que ya no tiene nada de personal o individual porque transita y se transmite de un individuo al otro, de un cuerpo al otro, sin negar, no obstante, la individualidad y la autonomía de ambos. Ver el cuerpo que se desdobla, forma tras forma, órgano por órgano, respiración tras

respiración. Ver el cuerpo transformarse en un mar donde la vida migra de yo en yo, de individuo en individuo, de género en género.

Este segundo cuerpo, que hacemos nacer y que nace de manera autónoma en nosotros, es a la vez un cuerpo extranjero, un alienígena y un cuerpo gemelo. Tiene un rostro diferente, rasgos ajenos, pues nace de la fusión de dos rostros. Uno de cada dos es de un género diferente. Sin embargo, lo que el recién nacido subyuga y domestica es nuestro cuerpo: no se trata tan solo de una analogía morfológica, sino de una continuidad física, material y espiritual entre ambos cuerpos. Madre e hijo son, durante nueve meses, coextensivos: al tiempo que son dos seres, dos sujetos —incluso desde el punto de vista jurídico—, dos vidas, sus cuerpos coinciden en la *res extensa*, ocupan el mismo espacio, están constituidos por los mismos átomos, son una única y misma carne, que ya no pertenece de manera exclusiva a ninguno de los dos. Esta continuidad —una coincidencia espacial que se acompaña de una autonomía— es la forma trascendental de lo que llamamos «metamorfosis» y el misterio metafísico de cualquier nacimiento.

La vida que nos anima no es nuestra en exclusiva, sino que puede pasar *salva veritate* a un cuerpo y a un individuo que ya no comparte nada —ni las enfermedades, ni los gustos, ni las experiencias, ni las opiniones, ni la muerte— con nosotros. Desborda nuestro cuerpo, migra, puede multiplicarse y despegarse de nosotros tal como una semilla se aleja del árbol que la engendró y del que forma parte. Esta vida está siempre lista para irse a otra parte, para construir otros cuerpos a partir de nuestros cuerpos. El embarazo no es más que la experiencia de esta multiplicidad originaria que es intrínseca a toda vida: la experiencia de vivir su cuerpo como la coextensión de al menos dos sujetos, dos géneros, dos respiraciones que comparten y tironean de una única y misma vida, aquella que antes animó a los miles de cuerpos que nos engendraron. Nuestra vida jamás es puramente singular, única e indivisible. Por eso no hay, y nunca podría haber, una forma de vida, una unidad trascendental entre una vida y su forma: el nacimiento es justo la negación de esta síntesis trascendental. Venimos siempre de otra forma, somos su deformación, su variación, su anamorfosis.

A la inversa, los cuerpos más potentes de entre los nuestros pueden engendrar de su propia forma una forma diferente que comparta la vida que los anima. La multiplicidad es la verdad más profunda de la vida. Sin embargo, esta multiplicidad no se limita a ser una multiplicidad aritmética, y no niega la unidad profunda —material,

carnal y psíquica— de todos los vivientes. Si hay multiplicidad en lo viviente es porque la vida conoce una continuidad en la transformación: es imposible prolongarse de modo indefinido sin deshacer la propia forma y hacer habitar la propia vida, la más íntima, la más personal, la más cercana a uno mismo, en algo diferente. La multiplicación de los seres vivientes y su variación no multiplican la vida, que, de hecho, es la misma para todos los vivientes (de otro modo, ni el nacimiento ni la evolución serían posibles).

La experiencia del embarazo —la experiencia de ver el propio cuerpo renacer en el cuerpo de otro u otra— es singular también por otra razón: se despliega en una temporalidad particular. Todo embarazo injerta en el presente la copresencia de un tiempo prehistórico, que coincide con los orígenes de una especie (ya que todo nacimiento coincide con el nacimiento y la creación de la especie humana), y un futuro absoluto, más allá de los sueños de ciencia ficción. El nacimiento es una contracción de los tiempos (presente, pasado y futuro). Se halla en el umbral entre la historia y aquello que se ubica de manera irremediable fuera de la historia.

Dar a luz significa deshacer la historia (y la propia historia personal), deshacer la edad del propio cuerpo, deshacer el tiempo del presente y del pasado, para construir una suerte de prehistoria artificial, técnica, cultural, que es común a la madre y al hijo o hija. Un cuerpo en gestación es un cuerpo que construye una juventud no puramente histórica, ya que no está al comienzo de la vida de la madre, sino en un momento arbitrario de su vida. Por un tiempo, el cuerpo de la madre deviene algo que está más allá de la juventud y de la vejez, una especie de núcleo de vida que germina en su cuerpo. Y, en ese núcleo, la madre misma es como reconducida a un tiempo y a una modalidad del ser anteriores a su propio nacimiento. Ese núcleo preindividual, prepersonal y sin género predefinido es un laboratorio a la vez íntimo y universal, un espacio-tiempo de metamorfosis que modifica a la madre, al niño, a la especie humana y también al planeta. No es la Tierra la que incuba y engendra a los vivientes, sino los vivientes los que, por su gestación, dan a luz de manera diferente a la Tierra.

Dar a luz significa entonces dejar que la Tierra pase por el cuerpo de uno para llevarla a otra parte. Todo parto es una continuación de la tectónica de las placas, del movimiento que permite a Gaia cambiar de lugar. Desde este punto de vista, el nacimiento es un proceso de migración: parir significa dejar migrar la vida, la respiración, el yo, hacia otro lugar y hacia otro cuerpo. Ser madre (o padre) significa

saber migrar de cuerpo en cuerpo, dejar migrar ese yo que llegó a nosotros de otra parte hacia otros destinos y otras formas de vida. Todo yo es un migrante y ese yo divino jamás podrá identificarse con una sola de sus identidades.

Por eso es por lo que la maternidad es una experiencia que no se limita a un único género. No tiene un lazo esencial con lo femenino: el nacimiento hace a la madre, y no a la inversa. La maternidad no es ni un destino, ni una esencia, ni una determinación de género: es el resultado de lo que el nacimiento les hace a ciertos cuerpos. Este carácter no esencial del nacimiento se evidencia en el parto. Hace falta un trabajo para devenir madre, y no solo en el parto. El nacimiento abre siempre un espacio técnico, un lugar donde trabajo e imaginación, fuerza y conciencia, esfuerzo psíquico y esfuerzo físico, deben reunirse y pueden hacerlo de manera diferente. A la inversa, deberíamos empezar a ver en aquello que llamamos «técnica», en principio, una variación de lo que ocurre en la maternidad. Gracias a que los seres vivientes son capaces de dar a luz (gracias a que pueden devenir madres) podemos manejar el mundo, transformarlo, hacer participar al mundo de este impulso metamórfico que llamamos «vida». El nacimiento, el trabajo de mediación de una forma a otra en que la vida se encarna, es lo que hace posible cualquier manipulación técnica.

El carnaval de los dioses

Hay pocos textos acerca del nacimiento, y los que hay quedan relegados a un segundo plano con respecto a los saberes más «nobles». Abundan los testimonios iconográficos, que han alimentado el estudio de este fenómeno durante siglos. La natividad, de hecho, es uno de los temas abordados con mayor frecuencia por la pintura europea, pero la mirada de los pintores está sesgada por el prisma teológico. Lo que representan dichas obras no es un nacimiento ordinario, sino un acontecimiento único, irrepetible y contra natura. La teología cristiana ha contribuido a volver impensable el nacimiento dejándolo salir de cualquier marco naturalista, llegando a contraponer nacimiento y naturaleza al considerarlo un milagro.

En el mito cristiano, el nacimiento se convierte en el sinónimo de una novedad absoluta: la experiencia de una potencia que trasciende todo orden natural. La naturaleza entera queda fuera de juego. Como puede leerse en un evangelio apócrifo:

> En esa hora, un gran silencio descendió con espanto. Pues incluso los vientos se detuvieron, no produjeron siquiera brisa, no hubo ni movimiento de las hojas de los árboles, ni ruido de agua; los arroyos no fluían, no había movimiento del mar; todas las cosas nacidas en el mar estaban silenciosas; ninguna voz humana resonó y hubo un gran silencio. El polo mismo interrumpió su veloz trayecto a partir de aquella hora. La medida del tiempo casi se detuvo. Todo el mundo se colmó de un gran miedo y guardó silencio; aguardábamos el advenimiento del altísimo Dios, el fin del mundo.

Si este nacimiento se despega de la naturaleza, también se despega de la maternidad: hay una desposesión recíproca de madre e hijo a la vez fisiológica y metafísica. La madre se encuentra en adoración ante el niño. «Cuando la luz se elevó, María adoró a aquel que trajo al

mundo. El propio niño, como el sol, brillaba con una belleza deslumbrante y con una gran alegría ostensible; pues solo él apareció como la paz, trayendo la paz a todas partes».

Esta teología de la natividad redujo el nacimiento a una cuestión puramente femenina: la mujer tendría la capacidad de dar vida ignorando al macho (*nesciens virum*) y sin la simiente masculina (*non ex semine viri*). El trabajo, por lo tanto, corresponde en exclusiva a la mujer.

La natividad de Dios, el paradigma de toda natividad, diferente a las demás (*verbum caro factum non ut caeteri nascuntur infantes*, en las palabras de Pascasio Radberto), ocurre sin pecado, sin dolor, liberada del deseo, de la mezcla y de la metamorfosis. Poco a poco este acontecimiento extraordinario se secularizó y se convirtió, por extensión, en el nacimiento humano. Encontramos el ejemplo más evidente de esto en las obras de Hannah Arendt, quien, en oposición a la doctrina de su maestro Heidegger, según el cual solo el hombre tiene la experiencia de la muerte, hizo del nacimiento la experiencia humana y antropogenética por excelencia (parafraseando la teología medieval, se podría escribir que «el hombre se hace carne no como nacen los demás» —*homo caro factus non ut caeteri nascuntur viventes* —). Así, al referirse a la égloga de Virgilio, en la cual ve «un himno a la natividad, un canto de gracia para el nacimiento de un niño y la llegada de una nueva generación», Arendt habla de «la cualidad divina del nacimiento en sí». El nacimiento es entonces «el ingreso de una criatura nueva que hace su aparición en medio del continuo temporal como algo completamente nuevo». Esto concierne, en particular, a los humanos: solo los hombres nacen, pues solo ellos son «*initium*, recién llegados e innovadores en virtud de su nacimiento», y solo ellos «toman iniciativas, son movidos a la acción». Es solo con la aparición del hombre, según Arendt, como «el principio del inicio llegó al mundo». Solo el hombre puede nacer de verdad, pues solo él es capaz del inicio y de la acción. A la inversa, es el nacimiento lo que nos hace conocer de verdad la novedad propia de la acción: «sin el hecho de nacer, no sabríamos siquiera lo que es la novedad».

No es fácil liberarse de esta herencia milenaria. Para hacerlo, antes que desprenderse de ella, quizá habría que imaginar que invertimos, o más bien que radicalizamos hasta los confines de lo imaginable, la intuición central del dogma cristiano: combatir el fuego con el fuego, una mala forma de teología con otra mejor. Habría que imaginar entonces que, si Dios participa del nacimiento, deberá encarnarse en cualquier ser natural: un buey, un roble, una hormiga, una bacteria,

un virus. Si el nacimiento trae la salvación, es en cualquier nacimiento, en cualquier momento, en cualquier lugar. Deberíamos imaginar entonces que todo nacimiento es a la vez una forma de divinización, de transmisión de la sustancia divina, pero también y sobre todo de metamorfosis de los dioses. Dios comprendería entonces en su unidad a todos los vivientes, y, a la inversa, cada viviente sería una experiencia de multiplicación de la divinidad, en un carnaval teológico frente al cual palidecerían todas las religiones históricas.

Esta perspectiva fue considerada por Samuel Butler, el célebre escritor inglés, autor de *Erewhon* y gran lector de Darwin. «Dios —escribe Butler en su libro *Dios conocido y Dios desconocido*— no puede devenir hombre de modo más especial de lo que puede devenir otras formas de vivientes, al igual que nosotros no podemos ser nuestros ojos de modo más especial que cualquier otro de nuestros órganos». En esta nueva economía de la encarnación, el hombre no puede y no debe ocupar un sitio privilegiado. «No podemos admitir que una forma viviente sea más semejante a Dios que otra»: la unidad de lo viviente es la huella de la divinidad.

> Es cierto entonces —escribe Butler— que todas las formas vivientes, animales o vegetales, son en realidad un único animal; nosotros y el musgo no formamos parte de una única y misma persona en sentido figurado, sino con tanta verdad literal auténtica como cuando decimos que las uñas de los dedos y los ojos de un hombre forman parte del mismo hombre. En esa Persona podemos ver el Cuerpo de Dios, y en la evolución de esta Persona, el misterio de su Encarnación.

Si el nacimiento —y la metamorfosis— es la fuerza que une a los vivientes entre sí en un vínculo de continuidad a la vez biológico, genético y carnal, no se lo puede interpretar, como hace Butler, en términos de una unidad personal u orgánica. Esta perspectiva descuida o rechaza el punto de vista de las y los que tienen hijos. Ya no es Dios el que da a luz al mundo, ni el mundo el que da a luz a un dios de forma humana. Todo nacimiento es el proceso de migración de los dioses.

La palabra de la Tierra

Todas y todos somos la repetición de una vida anterior. En cuanto que debe constituirse a través del nacimiento, la vida es siempre repetición. No hay origen posible: la vida es una nueva versión de lo que la precede. Por eso, cada pregunta en torno al origen de la vida es aporética y paradójica. En cuanto repetición, cada vida mantiene una relación ambigua con el pasado. Es a la vez su símbolo y su índice: lo contiene en ella y es su expresión encarnada. Sin embargo, en esta expresión, el pasado no solo se entiende como memoria y recuerdo, sino que también es remodelado, reconstituido de manera arbitraria, transfigurado. Por la misma razón, toda vida tiene una naturaleza simbólica. No hace falta esperar a la aparición del lenguaje verbal: toda vida, en su cuerpo, ya es lenguaje. El nacimiento es lo que hace de las formas anatómicas y fisiológicas algo que tiene naturaleza de signo.

A partir de esta evidencia se articula una de las escasas reflexiones en torno al nacimiento, que fue aportada por uno de los alumnos y amigos más geniales y heterodoxos de Freud, Sándor Ferenczi. En un escrito sorprendente, *Thalassa: Una teoría de la genitalidad*, publicado por primera vez en alemán en 1924, Ferenczi presenta la idea de que toda forma de vida es «la repetición de formas de existencia arcaicas» que intentan redimirse de esa manera de un traumatismo inmemorial.

Así, el nacimiento representaría «la recapitulación individual de la gran catástrofe que, durante la sequía de los océanos, obligó a tantas especies animales y ciertamente a nuestros propios ancestros animales a adaptarse a la vida terrestre». De hecho, «tras la sequía, los primeros intentos de apareamiento entre peces tenían por objetivo recobrar en un cuerpo animal el antiguo medio ambiente familiar, húmedo y rico en alimento, el mar. Una catástrofe similar, pero todavía más arcaica,

pudo incitar a los unicelulares a devorarse entre sí, pero ninguno de los adversarios logró aniquilar al otro. De esta manera pudo realizarse una unión fundada en un compromiso, una especie de simbiosis que, tras un periodo de coexistencia, vuelve siempre a la forma arcaica, la célula fecundada que produce y libera de nuevo células primitivas (las primeras células germinales)». Ya en Lamarck, el medio ambiente y la anatomía de lo viviente guardan una relación simbólica: la anatomía es siempre símbolo del entorno pasado que determinó su formación, y, a la inversa, el entorno es fabricado por los seres que lo han habitado. Aquí, el simbolismo adquiere una cualidad transgeneracional: cada forma de vida es a la vez el símbolo de una catástrofe y de un traumatismo, y el signo de su superación. «Lo que llamamos "herencia" no es otra cosa, quizá, que la transferencia a la descendencia de la mayor parte de la tarea penosa de liquidar los traumatismos». Nuestra identidad genética «representa la suma de las impresiones traumáticas legadas por nuestros ancestros y retransmitidas por los individuos»: nuestro ADN es una colección de «engramas», de jeroglíficos de todas las batallas, y sobre todo de las derrotas, vividas por todos los vivientes cuya voluntad de redención y de salvación encarnamos. Desde este punto de vista, entonces, el del simbolismo de que todo cuerpo viviente es, a la vez, tanto, por una parte, el lenguaje y la palabra como, por otra, aquel que habla, el sujeto que toma la palabra es siempre el planeta mismo.

Según Ferenczi, hay una «identidad simbólica que existe, por una parte, entre el vientre materno, el océano y la tierra, y, por otra parte, entre el pene, el niño y el pez». La maternidad es un hecho cósmico: «La madre es [...] en realidad un símbolo y un sustituto parcial del océano, y no a la inversa». No solo la maternidad es siempre una función geológica y planetaria, sino que el viviente mismo es el símbolo de la Tierra entera. Así pues, la vida ha permitido que el cosmos se exprese.

La metamorfosis como destino

Una vez hemos nacido, ya no tenemos elección. El nacimiento hace de la metamorfosis un destino. Estamos en el mundo solo porque nacimos. Lo contrario también es verdad. Haber nacido significa que somos un pedazo de este mundo: coincidimos formal y materialmente con Gaia, su cuerpo, su carne, su respiración. Esta coincidencia es algo más extraño y complejo que una simple inclusión topológica de la Tierra en nuestro cuerpo. Somos, en verdad, un pedazo de este mundo, pero un pedazo cuya forma tuvimos que cambiar. Somos un puñado de átomos y de cuerpos que estaban —todos— ya ahí y a los cuales quisimos, pudimos y debimos imponer una nueva dirección, un nuevo destino, una nueva forma de vida. Somos una metamorfosis de este planeta —cada uno de nosotros lo es, y solo a través de la metamorfosis tuvimos acceso a nosotros mismos y al resto de los cuerpos—. Hemos cambiado el trozo de materia que nos alberga para llegar al mundo. Nos apropiamos de los cuerpos y las vidas de nuestros padres y modificamos su curso: su ADN, su yo, su sonrisa, su voz, su acento están corrompidos y como ebrios en nuestro cuerpo.

Nuestra vida comenzó por un acto de metamorfosis de la vida de otro. Ser hijas o hijos —es decir, haber nacido— significa sobre todo esto: estar obligados a convertirnos en agentes de metamorfosis de los cuerpos del prójimo —el de los padres y el del mundo—. Este acto no se termina con el parto y el nacimiento: la metamorfosis nunca tiene término. El yo es siempre un diferencial.

Solo prolongando ese mismo gesto podremos continuar viviendo. La metamorfosis no se detendrá jamás. No es solo una cicatriz de nacimiento; es un destino. No es un acontecimiento pasado e inaccesible, sino el modo de vida de cualquier cuerpo viviente. No define una forma de pasividad; es el espacio infinito de la actividad de

lo viviente de cara a sí mismo y al mundo.

La metamorfosis es la adhesión y la coincidencia con un cuerpo distinto —el cuerpo de otro que adoptamos, que acondicionamos poco a poco—. Atravesar una metamorfosis significa poder decir «yo» en el cuerpo del otro. Todo ser metamórfico, todo ser nacido, está compuesto y habitado por esa alteridad que jamás podrá borrarse. Aun cuando construimos algo muy alejado de aquello de lo cual hemos partido —lo que llamamos «herencia»—, lo otro permanece en nosotros. El concepto de herencia expresa a la perfección este aspecto: lo que hay en nosotros de más íntimo y más profundo, nuestra identidad genética, proviene de otro, fue preparada por otro. Nuestra forma jamás se dejará conjugar por el verbo *ser*, pues solo define una posesión: algo que tenemos, un *habitus*. Jamás podremos integrarlo, permanecerá siempre en nosotros una marca de alteridad. Pero esta alteridad nos fue dada. Ahora es susceptible de sufrir modificaciones. Una herencia expresa la posibilidad de apropiarse y de modificar lo que pertenecía a otro y otra.

Desde este punto de vista, la metamorfosis es la condición que obliga a incubar lo otro en uno mismo, sin ser del todo uno mismo y sin confundirse ni fundirse por completo en otro. Haber nacido significa esto: no ser puro, no ser uno mismo, tener en sí mismo algo que viene de otra parte, algo extraño que nos impulsa a devenir extraños a nosotros mismos cada vez. Transportamos en nosotros mismos a nuestros padres, a nuestros abuelos, a sus padres, a los simios prehumanos, a los peces, a las bacterias, hasta los mínimos átomos de carbono, hidrógeno, oxígeno, nitrógeno, etc. Jamás seremos homogéneos, transparentes, perfectamente reconocibles.

La metamorfosis no es tan solo la sucesión de dos diferencias, sino la imposibilidad de reemplazar al otro, la coexistencia paradójica de las posibilidades más distantes en una única y misma vida.

Espejo del mundo

Como todas y todos, he olvidado todo. Ninguna imagen me viene a la mente. Recolectamos imágenes, las almacenamos, las archivamos. Las colgamos en las paredes de nuestra habitación, las coleccionamos en nuestros móviles, las consideramos un sustituto de nuestro rostro. Hacemos de todo lo que hemos visto, oído, sentido y tocado la verdad del mundo. Sin embargo, no sabemos nada de lo que oímos, sentimos y vimos en los primeros momentos de nuestra existencia y nada queremos saber. La primera imagen del mundo. Lo que vimos y sentimos apenas salimos del vientre. Con ojos siempre incapaces de ver.

Como todas y todos, he olvidado todo. O quizá no haya olvidado. Puede ser que ese gusto y ese olor, esa luz y esas primerísimas imágenes se hayan vuelto el tejido y la carne de toda percepción. Quizá gracias a esa imagen todo parece estar en el mundo. Quizá sea esa imagen la que transforma las cosas en cosas, colores, formas y realidades de este mundo.

Cuando pensamos en una imagen del cosmos, pensamos en una foto: en la AS17-148-22727, titulada *Blue Marble* (*La canica azul*), tomada el 7 de diciembre de 1972 en el espacio exterior, a una distancia de unos 29.000 kilómetros de nuestro planeta. Cada vez que pensamos en la Tierra, pensamos en esa esfera perdida en la nada. Sin embargo, no necesitamos abandonar la órbita y adentrarnos en el espacio exterior para obtener una imagen del planeta. Cada uno de nosotros lo es.

Nacer no es solo formar parte del mundo. Es también, y, sobre todo, convertirse en un atlas abierto del mundo: todo ser vivo es no solo un mundo, sino también un espejo llamado a acoger en sí mismo, como una imagen, al mundo mismo. Somos el mundo como sujeto y

como imagen.

La vida no es solo una transformación del mundo: es el momento en que el mundo se refleja en una de sus partes, deviene una imagen conservada por una de sus partes. Lo que llamamos «conciencia» no es más que esta reflexión de la Tierra sobre sí misma, y cada ser vivo es necesariamente conciencia del mundo (imagen del mundo, no como anatomía, sino como espejo). Ni siquiera es necesario comenzar a percibir: todo ser vivo no es otra cosa que esa capacidad de reflejar la totalidad del mundo en todo lo que hace, de convertirse en la imagen del planeta entero y de preservarla. No hace falta la globalización para encontrar la totalidad: en el corazón de cada ser vivo hay una perspectiva de todas las cosas. Y esta perspectiva, esta totalidad, no es la de un objeto, sino la de una vida posible. Una forma de permitir que el mundo recobre un hogar.

Como todas y todos, he olvidado todo. No podía más que olvidar. Toda vida nueva es una nueva casa para el planeta, una nueva manera para él de decir «yo», y para hacerlo necesita olvidar. En cada nacimiento, en cada uno de nosotros, en cada uno de sus vivientes, la Tierra olvida lo que es o lo que fue hasta entonces para fabricar de otra manera su rostro, para construir de otra manera su historia. Poco importa que lo haga en el cuerpo de un arce o de un águila. Todo viviente es la reencarnación misma de la Tierra.

II
CAPULLOS

Transformaciones

Soñé a menudo con ello, con encerrarme en un capullo —poco importa cuál: una habitación de mi apartamento, una casa de campo en un país lejano o un submarino en el fondo del mar—. Soñé con cortar toda relación con el mundo y abandonarme al trabajo de la materia. Con sentir que mi alma se talla y se suelda otra vez bajo una forma nueva. Con experimentar una fuerza que la cincela, que la modifica de principio a fin. Con despertarme y no encontrar nada de lo que creía que me pertenecía, de lo que creía ser yo. Con despertarme y darme cuenta de que el mundo que me rodea ha cambiado de manera irremediable, de que es diferente en la textura, en la intensidad, en la luminosidad.

Soñé a menudo con ello. Con enrollarme en la seda hasta separarme del mundo durante días. Con construir un huevo suave y cándido dentro del cual dejar trabajar a mi cuerpo. Con experimentar un cambio radical hasta tal punto que el mundo mismo ya no sea el mismo. Con no poder seguir viendo de la misma manera. Con no poder seguir oyendo de la misma manera. Con no poder seguir viviendo de la misma manera. Con volverme irreconocible. Con habitar un mundo que también se haya vuelto irreconocible.

Soñé a menudo con ello. Con tener las capacidades de las orugas. Con ver surgir las alas de mi cuerpo de gusano. Con volar en lugar de reptar. Con mantenerme en el aire y no sobre la tierra. Con pasar de una existencia a otra sin tener que morir y renacer, y, por eso mismo, con cambiar el mundo sin tocarlo. Es el tipo de magia más peligroso. La vida más cercana a la muerte. La metamorfosis.

Durante mucho tiempo me pregunté por qué aquello era solo un sueño. Por qué nunca lo vivo en estado de vigilia. En primer lugar, hay un problema con el cambio.

Hemos hecho del movimiento y de la transformación dos fetiches. Sin embargo, se intenta por todos los medios que el movimiento se vuelva imposible. Aspiramos a movernos, a cambiar de posición social, a mudarnos a otro lugar de residencia, a pasar de un estado a otro. Pero todos estos cambios son una ilusión: desplazamos la misma vida hacia un nuevo decorado, un agradable trampantojo que oculta las telarañas del en realidad viejo mobiliario intacto y anticuado de nuestra alma. La mundialización había prometido una movilidad inaudita en la historia de la humanidad. Resultó una variante a escala global del juego de la oca: los desplazamientos son febriles, pero todos los participantes siguen siendo las y los que eran. Los ricos siguen siendo ricos, y los pobres siguen sin tener en la línea de llegada mayores oportunidades que en la línea de salida. Los occidentales siguen siendo occidentales allí donde estén, y los africanos continúan siendo excluidos y castigados en Occidente. Si esos movimientos llegan a alterar la sociedad o la geografía mundiales, es porque son caras de un mismo cubo de Rubik: el tipo y la cantidad de colores siguen siendo los mismos; simplemente permutan de posición.

Pregonamos un amor inquebrantable por la transformación del mundo, por su progreso y su mejora, pero cualquier cambio real nos aterroriza. Recomendamos el reemplazo de los objetos que nos rodean, pero en secreto esperamos que eso no altere nuestra identidad: nos aterroriza perder aquello que nos sostiene. Hemos transformado el mundo hasta la médula, y sin embargo ese cambio nos paraliza; nos negamos a acompañarlo con un cambio en nuestro interior.

En todos los casos, la transformación es solo simulada. En todos los casos, el movimiento se estanca. Hay algo que nos retiene, algo que nos aleja de la metamorfosis.

Estamos habituados a pensar en la transformación y el cambio siguiendo dos modelos: la conversión y la revolución. La metamorfosis no es ni una cosa ni la otra.

En la conversión, el que cambia es exclusivamente el sujeto: sus opiniones, sus actitudes, su manera de ser se transforman, pero el mundo permanece —y debe permanecer— idéntico. Solo un mundo que no haya sido tocado por la conversión puede ser testigo del cambio del converso. La conversión es a menudo la consecuencia de un camino interior, hecho de pruebas y revelaciones, de largos ejercicios de abstinencia y ascetismo; presupone un dominio absoluto y total de sí mismo.

No hay nada más alejado de la metamorfosis que una conversión.

La conversión seduce y da prueba y testimonio de la omnipotencia del sujeto. El converso estará obligado a decir a sus amigos: *ego non sum ego* («ya no soy la persona que conociste»). Estará obligado a repudiar todos sus recuerdos, a rechazar su vida y a amputar una parte de sí mismo. Deberá asumir un nuevo rostro y una nueva identidad, cambiar de hábitos y de costumbres, no recuperar ya nada de su pasado, inmolado en el fuego de su voluntad de cambio. Todavía podrá seguir convencido de que ese cambio proviene de él, y solo de él. La nueva identidad artificial, producida por entero por ese «yo» sin rostro que se oculta en uno, solo es la celebración cotidiana de esa potencia totalmente domesticada con la cual uno gusta identificarse para protegerse de todo lo que pasa en el mundo.

En una metamorfosis, la potencia que nos atraviesa y nos transforma no es en absoluto un acto de voluntad consciente y personal. Viene de otra parte, es más antigua que el cuerpo que ella fabrica y opera más allá de cualquier decisión. Y, sobre todo, no hay ningún impulso de rechazo o de negación del pasado o de la identidad. Un ser metamórfico es, por el contrario, un ser que renunció a cualquier ambición de querer identificarse con un único rostro. La vida que atraviesa a la oruga y a la mariposa no puede reducirse ni a la una ni a la otra. Es una vida capaz de habitar y de albergar de manera simultánea varias formas, y que convierte esa naturaleza anfibia en su poder.

El segundo modelo del que hablábamos, el de la revolución, es más conocido y está más extendido. En dicho modelo, el que cambia es el mundo; el sujeto que es su causa y que encarna al garante del pasaje de un mundo al otro no puede transformarse, ya que es el único testigo de la transformación en curso. La revolución es la forma de cambio más apreciada por la técnica y la política modernas: ambas parecen entender su relación con el mundo exclusivamente bajo el signo de la transformación radical del mismo. La técnica es el paradigma mismo de un cambio que no puede ni debe afectar al sujeto: un instrumento técnico debe, sobre todo, no modificarse al transformar al objeto que toca. Lo que mide su eficacia es su ajenidad al cambio. Esta es la razón por la cual toda técnica sigue siendo una práctica de exaltación del técnico, del sujeto de la práctica, más que un verdadero proceso de mejoramiento del objeto sobre el que se aplica. Se podría hacer la misma observación a propósito de todas las políticas que hacen de la revolución su propio horizonte y su objetivo principal, ya que en el sueño de un mundo constituido por entero a partir de un acto de voluntad definido hay muy poco amor por la

materia y el mundo, muy poco interés por el cambio, y mucho narcisismo y tentativa de transformar la realidad en su propio espejo. En este sentido, cualquier revolución está mucho más próxima a la conversión de lo que se podría imaginar: en ambos casos, el sujeto contempla su propio poder.

La revolución está tan alejada de la metamorfosis como la conversión. Desde hace más de dos siglos, hemos abordado la técnica como una proyección de un órgano anatómico en un doble sentido. En primer lugar, el objeto técnico sería la reproducción fuera del cuerpo de la forma de uno de los órganos que componen nuestro cuerpo: el martillo no es otra cosa que una imitación del antebrazo y del puño; las gafas, un remedo del cristalino; el ordenador, del sistema nervioso. En un segundo sentido, se supone que todo objeto técnico reproduce al sujeto y a su voluntad hacia el exterior de su cuerpo: el mundo se convierte así en una prolongación del yo. Es exactamente lo inverso de lo que sucede en la metamorfosis. Un capullo no es un instrumento de proyección de uno mismo fuera de los límites del cuerpo anatómico. Corresponde, por el contrario, a la construcción de un umbral donde todas las fronteras y las identidades —tanto del yo como del mundo— están suspendidas de manera temporaria. Es el quiasma que hace del mundo el laboratorio de la génesis del yo, y hace del yo la materia más preciosa del mundo, aquella que no cesa de transformarse.

Insectos

Están por todas partes. Son muy numerosos. Son capaces de diferenciarse unos de otros como ninguna otra clase de vivientes. Una aplastante mayoría (el 90 por ciento) de la biodiversidad *animal* se debería a su dandismo anatómico: se estima que hay entre seis y diez millones de especies de insectos. Su imaginación somática, sin embargo, no se limita a la invención de nuevas identidades de especies concretas; también tienen la capacidad de fabricarse cuerpos tan diferentes en el transcurso de una misma vida individual que durante mucho tiempo se creyó que se trataba de criaturas mágicas capaces de pasar de una especie a otra. Es como si llegaran a condensar en la pluralidad formal de una única y misma existencia individual el impulso hacia la multiplicación de las formas que existe entre las distintas especies: los insectos hacen de la biodiversidad planetaria un asunto de virtuosismo personal.

Al transformarse en mariposa, la oruga produce en su vida, y a partir de ella misma, una diversidad morfológica tan marcada como la que existe entre especies diferentes. Los insectos logran conquistar en su propia forma de vida la diferencia a la que solo nos da acceso la experiencia interespecies. De hecho, fue para definir su modo de vida para lo que se acuñó en biología el término que Ovidio había introducido en la lengua latina: «metamorfosis». El naturalista Thomas Moffet fue el primero en tomarlo en préstamo. Su obra *Insectorum sive minimorum animalium theatrum* tuvo profundas repercusiones hasta en la filosofía política moderna, pues hacía de la vida social de los insectos un modelo para entender la de los hombres. Si toda política es ciencia de la diversidad, es a los maestros de la diversificación a quienes hay que preguntar cómo convivir.

Ellos son los maestros de la metamorfosis, pero no siempre fue así:

no han «nacido» con ese talento, sino que supieron fabricárselo a lo largo del tiempo, lo que vuelve aún más increíble su proeza. Los primeros insectos no poseían alas y no conocían la transformación. No hay nada natural, original ni espontáneo en esta capacidad.

Aquello que se debe censurar es la piel. Imaginen tener, en lugar de su piel, tan flexible y vellosa, algo que se aproxima al chasis de un auto o a la armadura de acero de Goldorak o de Astro, el pequeño robot. Imaginen que pueden apoyarse sobre su piel como se apoyan sobre su esqueleto: imaginen que pueden pedirle que los proteja, que les dé forma y estructura. Cambiar de piel significaría entonces literalmente cambiar de forma. Con un cuerpo de ese tipo, todo crecimiento es metamorfosis. Cae la ficción que nos permite pensar que nuestra vida se da por satisfecha con una sola forma y que los cambios solo conciernen al tamaño de dicha silueta.

Desde el punto de vista del insecto, todo es forma y todo cambio de dimensiones es producción de una nueva forma. No hay distinciones entre fenómenos cuantitativos y cualitativos; todo crecimiento es metamorfosis. Su estructura anatómica vuelve visible lo que apenas es perceptible en el cuerpo de los otros vivientes: la forma nunca es aquello que se nos da de una vez y para siempre en el nacimiento, sino que lo continuamos construyendo y deshaciendo en cada instante de nuestra existencia. Y, si bien el nacimiento es el proceso de constitución de la forma, el nacimiento ya no es, en la metamorfosis, un acontecimiento puntual, sino una forma trascendental de la vida como tal.

Es por eso por lo que, a partir del siglo XVI, los insectos se vuelven el banco de pruebas para comprender la naturaleza de lo viviente y su relación con el cambio de forma. Por un lado, la metamorfosis de los insectos se convierte en el paradigma para entender la más radical de las transformaciones. Así, Jan Goedart ve en la metamorfosis el símbolo o la alegoría de la resurrección de los muertos. Tras haber abandonado la existencia terrestre, los insectos desarrollan alas y vuelan por el cielo. Como los resucitados, antes de llegar a esta «vida nueva y más feliz», deben estar y permanecer en reposo cierto tiempo, «como los muertos, sin moverse, sin comer, hasta que puedan adquirir una nueva forma de vida» y un nuevo cuerpo.

La metamorfosis es también una alegoría de purificación: así como los insectos deponen sus viejos cuerpos y adquieren un nuevo modo de vida, los hombres deben deponer su antiguo modo de vida para adoptar uno nuevo.

La comparación, muy radical, se deja invertir con facilidad: la

metamorfosis sería una resurrección intramundana, que tiene lugar cada vez que nuestro cuerpo cambia de forma. Por esta razón, Voltaire se refería a las «metamorfosis que colman la tierra» como a una figuración de la metempsicosis y la reencarnación:

> Nuestras almas pasaban de un cuerpo al otro; un punto casi imperceptible deviene un gusano, ese gusano deviene mariposa; una bellota se transforma en roble, un huevo en ave, el agua deviene nube y trueno; la madera se transforma en fuego y ceniza; finalmente todo parece metamorfoseado en la naturaleza.

En la entomología contemporánea, esta resurrección o reencarnación que tiene lugar en una única y misma vida tomará un giro por completo distinto. En 1958, por ejemplo, el célebre entomólogo Carroll M. Williams comparaba la vida de los insectos con la yuxtaposición de dos formas opuestas «viviendo como dos vidas sucesivas»: un primer organismo consagrado «a la nutrición y al porvenir del individuo», que consiste en «enormes vías digestivas transportadas en patas de orugas», y un segundo, consagrado «al porvenir de la especie», que consiste en «una máquina voladora consagrada al sexo». La metamorfosis es el mecanismo que permitiría que los dos cuerpos incompatibles pertenezcan al mismo individuo.

De manera opuesta, otros intentaron concebir la metamorfosis de los insectos como la más banal de las transformaciones. Así, en la preocupación por encontrar una continuidad y una unidad de todas las formas de transformaciones, Jan Swammerdam se esforzó por demostrar que ese «cambio no tiene nada de más sorprendente que el de las plantas y las flores»: «el animal está encerrado en la crisálida como una flor en su capullo». «Ese cambio —continúa—, que por cierto se nombra mal, a veces como una transformación y a veces como una muerte y una resurrección, no tiene en sí nada más oculto ni más sorprendente que las hierbas más miserables y enclenques que cruzan nuestros campos, y que uno puede despreciar hasta llegar a pisotearlas». Y, contra cualquier postura que quiera señalar una fuerte solución de continuidad formal entre las diferentes formas que adquiere el insecto, Swammerdam repite hasta el cansancio que todas las formas sucesivas están «ocultas en el gusano, o más bien bajo su piel, de la misma manera en que una tierna flor que comienza a crecer está encerrada en su capullo, ya que los miembros de la ninfa que crecen poco a poco bajo la piel que los cubre llegan luego a extenderse de tal manera que la piel está como obligada a estallar por incontinencia para abrirle el paso; del mismo modo que una flor al

crecer hace resquebrajar el capullo donde estaba contenida, la esencia verdadera de la ninfa consiste de manera específica en ese estado en que se encuentra el animal cuando los miembros que antes estaban ocultos llegan a aparecer». La metamorfosis sería simplemente un movimiento de revelación, de expansión paroxística del viviente, al mismo nivel que la floración. Pero en esta misma comparación, lo veremos, se ocultará una manera todavía más radical de abordar la multiplicidad de las formas en el interior de la vida.

En ambos casos, interesarse por los insectos significa describir las diversas estrategias con el fin de componer las formas más dispares en una única y misma vida. Su vida parece no conformarse con expresarse de una única manera: el insecto es la vida de las formas más que una forma de vida. Se podría decir lo mismo de los mundos. Ya se trate de una multiplicidad de edades, de situaciones o de verdaderas siluetas anatómicas, todo insecto es una criatura por la que desfilan distintos mundos. La metamorfosis permite que una vida conecte varios mundos incompatibles: el yo deviene la síntesis de varios universos y no el reflejo o el espejo de lo que lo rodea. Así, la biología contemporánea explica a menudo la coexistencia de dos formas anatómica y fisiológicamente tan distantes como la larva y el adulto mediante la hipótesis de la ventaja ambiental: el adulto y la cría no viven en el mismo mundo, no se cruzan, no entran en competencia. Encarnan una vida que no se repliega sobre un mundo específico, un entorno o un paisaje. El viviente es siempre el que compone mundos incompatibles y distantes, el que migra de un paisaje al otro, el elemento que está siempre fuera del medio ambiente.

Todo viviente es una quimera

La vida de los insectos es un políptico: es imposible captarla a través de un retrato. Hay que asociar varios cuadros, uno al lado de otro. Por eso, la fenomenología más exacta de su vida es mucho más fácil cuando se emprende por la vía visual o pictórica que por el rodeo de una categorización puramente verbal. La clasificación canónica de la multiplicidad de esas formas —y su nombre— fue dada por Linneo en su *Systema naturae* en 1735. Linneo distingue una triple forma además de la del huevo: la *larva*, la *pupa* —sinónimo de ninfa y de crisálida— y el *imago*. Las tres etapas definen ya una forma de teleología: solo en la etapa final será revelado el aspecto real del insecto. La entomología moderna distinguirá tres casos. Esta habla de *ametabolia* cuando el cambio parece afectar en exclusiva a las dimensiones, como en los *Archaeognatha* y los *Zygentoma*. Por el contrario, habla de *hemimetabolia* o «metamorfosis incompleta» cuando, como sucede en los ortópteros, isópteros y hemípteros, las larvas se parecen mucho a los adultos, incluso si su tamaño es diferente; no tienen alas ni partes genitales, pero poseen ciertas características que la forma adulta no presenta. Los científicos hablan en cambio de *holometabolia* o «metamorfosis completa», como en el caso, entre otros, de los coleópteros o de los lepidópteros —las mariposas—, cuando las larvas son somáticamente muy diferentes al adulto y está presente un estadio intermedio (el de la pupación).

Sin embargo, orientarse por este catálogo de fases, de los diferentes estadios y de los momentos de confluencia entre una y otra silueta no es fácil. No es casualidad que el progreso del conocimiento en torno a la metamorfosis haya pasado no solo por la escritura, sino también por la investigación visual de una de las más grandes ilustradoras europeas, Maria Sibylla Merian. Nacida en Fráncfort del Meno en

1647, hija del gran grabador y editor Matthäus Merian, se dedicó desde su niñez a la observación de la vida de los insectos y a los treinta y un años publicó su primera obra consagrada a estos animales: *La oruga: Maravillosa transformación y extraña alimentación floral*. Más adelante, relató cómo le fascinaba la observación de los insectos desde su más temprana edad:

> Comencé por el gusano de seda, al que descubrí en mi ciudad natal de Fráncfort del Meno. Luego, una vez que descubrí que las mariposas más bellas, de día como de noche, son producidas por las orugas, me vi impulsada a recolectar todas las orugas que pudiera encontrar y a observar su metamorfosis.

Por lo tanto, no es por azar por lo que la primera lámina del libro pone en escena al gusano de seda.

Veintiún años más tarde, en junio de 1699, emprendió un viaje de dos meses a Surinam con su hija más joven. Permanecerá allí veintiún meses estudiando la fauna y la flora local. Los resultados de estas investigaciones se materializaron en su obra maestra, la *Metamorphosis insectorum Surinamensium*. En las láminas de ambos libros, se produce una revolución gráfica y conceptual. Para pintar la metamorfosis, ella dibuja una especie de álbum diacrónico que hace del viviente mismo un mundo. Así, el retrato de un insecto incluye en un marco único «las plantas que representan el alimento para las orugas, los gusanos, las aves veraniegas, las mariposas nocturnas, las moscas y otros pequeños animales, y su transformación en el tiempo, en el lugar y en las propiedades». Lo que constituía el fondo vuelve al centro de la imagen: la metamorfosis es la diseminación de una vida en los mundos y en las formas que ella reúne en un cuadro unitario. Puede representarse únicamente como un *atlas a cielo abierto* que articula una serie de mundos, cada uno de los cuales está poblado de una panoplia de formas. Como fuerza metamórfica, toda vida es un atlas desplegándose: no habita un territorio, sino que es el mapa del territorio en su propia carne. El espacio ya no es el continente de la vida, sino que la vida misma despliega varias formas y mundos a partir de un único cuerpo, que encarna en sí una cartografía diferida, diacrónica, del cosmos. Toda metamorfosis corresponde a la obligación de la vida de hacer de sí misma un lugar, un espacio habitado, un territorio por explorar y por desplegar: anatomía y geografía coinciden.

Se podría decir también que la metamorfosis es lo que permite componer una serie dispar de mundos y de formas en *una sola línea de*

vida: a través de esas formas se expresa un único yo. Toda forma, en su densidad más íntima e individual, parece ser la pura realidad de la transmisión. Por eso, el trabajo del yo es sobre todo transmitir una forma a la otra y transmitirse de un cuerpo al otro, de un mundo al otro. La metamorfosis hace de la vida una forma de transmisión de sí misma. Se trata de un movimiento a la vez próximo y opuesto al del embarazo. Si en todo embarazo un único cuerpo alberga dos vidas y dos mundos, aquí una única vida se reparte entre dos cuerpos, entre dos mundos.

La idea de que la metamorfosis sea la composición en una única línea de vida de dos formas y dos mundos radicalmente diferentes fue expresada en su fórmula más radical por un biólogo británico contemporáneo, Donald Irving Williamson. En una serie de artículos compilados en una monografía publicada en 2003, *The Origins of Larvae*, presenta la tesis de que la diferencia morfológica entre la larva y el adulto, tanto en los insectos como en muchos invertebrados marinos, depende del hecho de que «las larvas fueron añadidas a los ciclos biológicos más tarde, y nacieron de adultos de animales emparentados de lejos». No se trata de fenómenos aislados: «Diferentes especies se han hibridado en ocasiones para producir nuevos animales que nacieron bajo una forma semejante a la de uno de los progenitores y luego se metamorfosearon en una forma semejante al otro». La distancia entre larva y adulto es entonces la distancia entre dos especies diferentes: «La larva y el adulto tienen su propio genoma cada uno, y la metamorfosis es el pasaje de la expresión de un genoma al otro». Cuando «algunos huevos de una especie fueron fecundados por espermatozoides de otra especie», se engendró lo que Williamson llama una quimera secuencial, «un híbrido en el cual las formas de los padres respectivos se expresan de manera sucesiva»: «Cada una comienza su desarrollo como miembro de un grupo de animales y luego se metamorfosea para devenir miembro de un grupo totalmente diferente, a menudo de un filo diferente».

Esta tesis, que se confirmó en algunos equinodermos, pero que no pudo encontrar una confirmación experimental en los insectos, está lejos de ser sorprendente. De las hipótesis de Merejkovski sobre la simbiogénesis de los cloroplastos a las de Ivan Wallin a propósito del origen simbiótico de las mitocondrias, pasando por las investigaciones de Lynn Margulis sobre la generalización del mecanismo simbiótico como motor fundador del proceso evolutivo, la biología ha aceptado una tesis que apenas metabolizó: si en la célula base de todas las formas de vida superior —la célula eucariota— hay una simbiogénesis

entre dos individuos que pertenecen a clados muy distantes —bacterias y arqueas—, toda especie es, entonces, en su naturaleza más profunda, una quimera. La totalidad de la vida tiene una naturaleza quimérica. Lo que añade Williamson a esta intuición es la idea de que la hibridación habría desempeñado un papel vital no solo en las etapas primitivas de la vida, sino también «en la historia evolutiva posterior y actual de varios grupos de animales»: «Un gran número de animales naturales son auténticas quimeras». Williamson parte de la evidencia de que «ningún componente u órgano larvario contribuye de forma directa a los componentes u órganos adultos» y que entonces «un ciclo biológico que implica el desmantelamiento de una larva compleja y luego el nuevo comienzo en que se diferencia un adulto» es más difícil de explicar a través de la hipótesis de la «metamorfosis por sustitución», «en la cual una forma corporal es reemplazada por otra», que por la de la «metamorfosis por adición», por transferencia larvaria, «en la cual la primera forma corporal deviene parte de la segunda». Por lo tanto, en lugar de pensar que «todas las fases del ciclo biológico de un animal debían de haber evolucionado siempre en conjunto», se trata de pensar que un ciclo de vida reúne a menudo historias evolutivas diferentes y, a la inversa, expresa de manera secuencial evoluciones distintas.

Más allá del grado compartido de lo genético y lo morfológico, más allá del grado de homogeneidad taxonómica, pensar que cría y adulto no comparten la misma genealogía es una idea en extremo prolífica, incluso para una observación distante de las consideraciones estrictamente biológicas. La infancia es una especie de recuerdo reactualizado de una especie, de otra vida (así como la edad adulta). Nuestra vida, incluso la humana, que parece desarrollarse sobre una línea morfológica y anatómica mucho menos azarosa que la de los insectos, es la reunión de formas tan alejadas que tendríamos necesidad de construir capullos para volver posible el pasaje de una a la otra. La metamorfosis existe porque todo viviente, dentro de una misma línea de vida, termina pasando por las experiencias y los mundos más diversos: es un callejón que permite que el viviente no esté obligado a vivir varias vidas simultáneamente, y que las dos formas cohabiten sin fundirse del todo.

Un huevo posnatal

El crecimiento es la repetición del misterio del nacimiento. Las causas que definen el desarrollo de un individuo son las mismas que las que determinan su nacimiento. Desde hace siglos, la metamorfosis de los insectos ha sido motivo de asombro y dificultad a la hora de entender esta evidencia. La vida jamás abandona del todo su estado embrionario; o viceversa, lo que llamamos «estado embrionario» es una condición permanente: en el insecto la forma de vida del huevo no solo está en el comienzo, sino que prolonga su existencia, retorna bajo diferentes formas, es algo que sigue al nacimiento y no se limita a precederlo. Como dirá Carroll M. Williams, «en el insecto que se metamorfosea, el mecanismo embrionario deviene accesible en un entorno posembrionario conveniente». La metamorfosis no sería, pues, otra cosa que la transposición del «mecanismo morfogenético del embrión en la vida posembrionaria del insecto».

El primero en formular tal idea, durante mucho tiempo acariciada por la entomología moderna, fue William Harvey. Llama «principio vegetal» (*primordium vegetale*) a esta «sustancia corporal específica en la cual la vida está encerrada en potencia como algo que existe en sí, pero que sigue siendo capaz de transformarse en una forma de vida vegetativa gracias a la acción de un principio presente intrínsecamente». El huevo y la semilla de las plantas son las formas más extendidas de estos *primordia*. Harvey considera la oruga una forma de este principio vegetativo, siguiendo con ello la tradición aristotélica, que fue la primera en considerar a la larva como «un huevo blando todavía en crecimiento» y, por lo tanto, todavía imperfecto (*De generatione animalium*, 758b): la larva es una especie de huevo puesto antes de tiempo, un proceso embriogenético que se desarrolla fuera del cuerpo de la madre, o, para decirlo con palabras

de un gran entomólogo moderno, Antonio Berlese, «un embrión libre». Para Harvey, «un gusano o una oruga constituyen una vía intermedia entre el huevo perfecto y el huevo imperfecto: respecto al huevo mismo, es decir, respecto a su origen, se trata, en efecto, de un animal dotado de movimiento, de sentido y de la capacidad de alimentarse; en relación con la mosca y la mariposa, cuyo principio en potencia es, una oruga es un huevo que repta y que puede crecer solo».

La paradoja de la vida de los insectos es que este huevo ambulante, la oruga, «una vez que alcanzó el tamaño deseado, se transforma en huevo perfecto y, al dejar de moverse, deviene un ser en potencia». La crisálida, el capullo fabricado por la larva (según otras terminologías, el estadio de la pupación), es una especie de *huevo posnatal*. La vida de los insectos es la de *un huevo que fabrica otros huevos*. Como escribió Henson en 1946, la metamorfosis es la «repetición del proceso de desarrollo que se produce durante la embriogénesis»: la vida de los insectos es «una serie de ciclos de repeticiones de desarrollo que se asemejan de manera esencial a la embriogénesis». En esta hipótesis, que hoy en día es compartida solo por una parte de los científicos, la metamorfosis es la evidencia para todo viviente de la imposibilidad de alejarse de la fase de gestación. Si estamos destinados a la metamorfosis por nacimiento, todo viviente, por eso mismo, está condenado a permanecer en parte como infante: la infancia jamás podrá abandonarnos y nosotros jamás podremos separarnos de ella. Cambiar de forma —metamorfosearse— siempre significa tener la capacidad de convertir el cuerpo en un huevo capaz de crear y de vehiculizar una nueva identidad. Todo *yo* es un huevo, y solo somos un *yo* porque conservamos en nosotros esta potencia metamórfica cuya expresión es el huevo.

Es como si la metamorfosis permitiera interiorizar la capacidad de gestación y dirigirla no simplemente al otro, sino también a su propio viviente. Tanto nos obsesiona la muerte, la decadencia y el declive que ya no nos damos cuenta de que todo viviente es una fuerza de gestación —da vida a sus propias formas y a una infinidad de otras—. La metamorfosis es ante todo esa potencia de todo viviente de incubar en su seno la capacidad de hacer variar la vida que lo anima. El huevo, que los insectos liberan de su segregación prenatal y hacen reaparecer en el curso de la vida, deviene así el médium absoluto, el intermediario entre todas las formas que la vida atraviesa y produce. El huevo es el emblema del estado metamórfico, un estado, como dice Harvey, intermedio entre «el ser animado y el ser inanimado, ya que no está dotado de una vida verdadera y propia, pero no carece

completamente de ella».

El huevo, como la gestación, también es un jeroglífico que reescribe la relación entre el pasado y el futuro. Es, dice Harvey, «a la vez el comienzo y el final», «como un puente que une a los padres con los hijos; a quienes eran con quienes serán». Como perpetuación de la experiencia del huevo, toda metamorfosis corresponde a un movimiento de contracción de los tiempos. La infancia —poco importa que se trate de nuestra propia infancia, de la de la especie, de la vida o de la Tierra— ya no es un acontecimiento prehistórico. No cesa de volver, de tropezarse con el presente, de obligarlo a trazarse de nuevo. Por otra parte, gracias al huevo posnatal, el futuro parece llegar y desviar el presente gracias a una infancia que no quiere considerarse pasada. La imagen de la infancia o de la juventud cambia: la infancia ya no es una cuestión de edad o de falta de experiencia, sino una cuestión de relación entre el hacer y la forma. Es joven cualquier vida en la que la forma sigue siendo el objeto de un trabajo poiético, cualquier viviente que no puede reconocerse enteramente en la forma que lo alberga.

El huevo, como obra y médium de la metamorfosis, es también la paradoja de un cuerpo cuyo primer fin es unir al individuo con su entorno de manera indisoluble. En todo huevo, en efecto, lo viviente se encierra con una porción de no-uno mismo, una porción de mundo de la que podrá alimentarse. De cierta manera, esa inseparabilidad no se termina con el nacimiento del individuo, sino que continúa tras el acontecimiento singular de la ruptura de la cáscara, y el individuo conectado con el mundo circundante reproduce la estructura de un huevo. El mundo mismo es un huevo que sanciona la coincidencia material, estructural y espacial entre viviente y entorno. La ecología debería ser una teoría del huevo: cada vez que un viviente se une al espacio y a la vida que lo rodea es para dejar transitar su forma fuera de su cuerpo o, a la inversa, para poder acoger en su seno la forma de lo que está delante de él. Toda relación ecológica es una relación metamórfica: la tentativa de reconstruir un huevo a partir de su medio.

A la inversa, en cuanto que proceso de resurgimiento periódico de la estructura del huevo tras el nacimiento, toda metamorfosis es solo la evidencia de que la forma de todo viviente es *la forma del mundo entero*, y de que todo viviente es la metamorfosis del mundo. Lo interior se invierte en exterioridad absoluta. Para los insectos, el capullo no es tan solo una frontera que yace entre el individuo y su exterior —el mundo, los padres, los hijos, la especie—, sino el límite y

el espacio de mediación entre el individuo y él mismo, límite interior de las formas que componen el individuo. El capullo, como huevo posnatal, también señala el umbral en que toda vida se hace mundo y medio para sí misma. A través de la metamorfosis, un cuerpo se hace espacio a habitar por formas siempre ajenas. Lo interior se invierte como exterioridad absoluta. La relación con uno mismo se vuelve perfectamente equivalente a la relación entre los individuos de una especie y a la relación entre especies en la historia de la vida sobre el planeta. La vida misma es un huevo que no cesa de diversificar la forma de la Tierra.

Rejuvenecimientos

La metamorfosis es la propiedad de los cuerpos que nunca se separan de su infancia. A la inversa, un cuerpo que ya no es capaz de vivir su infancia —o que ha transferido esa experiencia a otro cuerpo al reproducirse— dejará de metamorfosearse. La idea de que la juventud no es solo una etapa efímera de la vida de un cuerpo, sino una estructura estable y constante de todo cuerpo viviente fue adoptada con frecuencia por la biología. Alexander Braun, uno de los maestros de Ernst Haeckel, fue el primero en proponer la idea de que «juventud y vejez no son solo periodos de tiempo entre los cuales puede dividirse la vida, de modo tal que se pueda decir que aquí termina la juventud y comienza la vejez»: son fuerzas orgánicas y espirituales que cohabitan en todo momento en la vida de cualquier individuo. Escribe Braun:

> La aparición de la juventud se manifiesta en las relaciones recíprocas más diversas junto a las de la vejez, no solo simultáneamente en diferentes esferas de la vida, sino también en la misma esfera, repeliéndose y luchando entre ellas. Ya el niño condenó a los dientes viejos a una destrucción precoz (los dientes de leche), y todavía en la edad más avanzada aparecen dientes jóvenes (las muelas del juicio). Algunos órganos están muertos y son viejos ya antes del nacimiento, como las branquias de los mamíferos y los dientes de la ballena.

La juventud no es entonces una edad: es una fuerza de rejuvenecimiento (*Verjüngung*) de igual intensidad que la fuerza de envejecimiento, aun si se le opone, y se manifiesta a lo largo de toda la vida del individuo.

El punto culminante de esta visión radicalmente original de lo viviente es que juventud y vejez deben «alternarse recíprocamente en una sola y misma historia de desarrollo: vemos que la juventud

atraviesa la vejez, o la desarrolla, la transforma o entra en plena mitad de la historia del desarrollo». La metamorfosis es entonces solo el ciclo de los diferentes rejuvenecimientos periódicos del viviente: estamos condenados a metamorfosearnos porque jamás podremos separarnos de nuestra juventud, de esa potencia de rejuvenecimiento que continúa esculpiendo nuestro cuerpo.

Braun ve en el reino vegetal y en el de los insectos un lugar de aparición constante de fenómenos de rejuvenecimiento, pero se trata de un fenómeno universal. Continúa diciendo: «Sin rejuvenecimiento no hay historia de desarrollo, sino tan solo un ser inanimado. O, más bien, el mineral que muere en el momento de su formación carece del poder de rejuvenecimiento. Por eso existe también sin desarrollo y sin reproducción». El rejuvenecimiento tiene, según Braun, una doble forma: el retorno individual a un estado de vida anterior, o bien un retorno al comienzo de toda la historia evolutiva. Si el primero se manifiesta por «el rejuvenecimiento del individuo en su desarrollo individual», el segundo realiza un «rejuvenecimiento de la especie a través de la sucesión de los individuos».

Estas hipótesis, consideradas durante mucho tiempo como fantasmagorías de la ciencia del siglo XIX, han vuelto a despertar todo su interés tras el descubrimiento, realizado hace unos veinte años, de un animal capaz de invertir el ciclo de desarrollo después de la reproducción sexuada. El organismo en cuestión es una medusa, conocida con el nombre de *Turritopsis dohrnii* (o *Turritopsis nutricula*), una medusa cuyo «potencial de transformación no tiene parangón en la amplia gama de modelos de ciclo de vida que se encuentra en los cnidarios». El equipo de científicos compuesto por Stefano Piraino, Ferdinando Boero, Brigitte Aeschbach y Volker Schmid pudo constatar que se trata de «el primer caso conocido de metazoario capaz de volver del todo a una fase clonal de vida tras haber alcanzado la madurez sexual en una fase solitaria». Como la mayoría de los hidrozoarios, la *Turritopsis* presenta un ciclo de vida que alterna una fase pelágica sexuada —la que reconocemos como «medusa»— con una fase béntica asexuada, representada por una colonia de pólipos. En este último estadio, el animal tiene una organización modular, lo que le asegura una duración de vida infinita en potencia, a diferencia de cualquier organismo no modular, que está destinado a la muerte después de la reproducción sexuada. Ahora bien, frente a las adversidades o al estrés ambiental, estas medusas pueden regresar al estado de pólipos. Exactamente como la larva en el capullo, el animal destruye una parte de su cuerpo para desarrollar otra forma. Así, por

una parte, «todas las células somáticas diferenciadas de la medusa se degeneran y la producción de células pólipos es emprendida por un conjunto de células de reserva indiferenciadas que no fueron involucradas de manera irreversible». Por otra parte, parece que «las células diferenciadas de la medusa podrían transdiferenciarse para producir los nuevos tipos de células necesarias» (las células somáticas ya diferenciadas cambian su compromiso y su expresión genética o vuelven a la condición de células indiferenciadas). Esta transformación —escriben los autores— «puede ser considerada una metamorfosis, pero en una dirección opuesta a la del camino ontogenético habitual». De hecho, ese potencial «metamórfico» que caracteriza a las primeras etapas de vida de la medusa suele perderse con el desarrollo. En esta especie puede desencadenarse una auténtica «inversión de la ontogénesis», en respuesta a condiciones de estrés y a la senescencia. Se trata —señalaron los científicos— de una situación comparable a la de «un hipotético insecto imaginario capaz de pasar a una fase larvaria después de la reproducción sexuada».

Esta medusa parece radicalizar la capacidad de los insectos de pasar con despreocupación de una forma a otra, y vuelve visible la hipótesis de Braun: el rejuvenecimiento existe con independencia de la historia y de la biografía de los vivientes, es una fuerza estructural que anima a los cuerpos en todo momento. Todos los seres vivientes pueden endurecer su piel para segregar la infancia; manipular su cuerpo, destruir sus huesos, su carne, demasiado dura, demasiado vivida, para destilar de ella una juventud futura. Es el milagro de la metamorfosis.

En el fondo, la reproducción misma debe ser vista no como un simple proceso de multiplicación, sino como una vía de rejuvenecimiento que pasa por la constitución de un cuerpo numéricamente diferente y autónomo. Lo que rejuvenece siempre es la vida como tal, no la forma que esta abraza.

Es por esta razón por la que la metamorfosis a menudo es tan dolorosa. Las metamorfosis son los días en los que todo parece violencia: aquellos donde los golpes que nos infligimos a nosotros mismos parecen más duros que los que el mundo nos lanza. Estamos encerrados y, sin embargo, todo duele. Estamos encerrados en el capullo para producir la infancia. Olvidamos el mundo y pasamos horas rehaciendo inocentemente el pasado. Lo que en el exterior parece rechazo y violencia, en el interior no es otra cosa que imaginación creativa para un futuro impensable e inimaginable. Todos los seres vivos eclosionan y fabrican la infancia futura, que no

pertenece solo a ellos, sino a la Tierra entera.

Por otra parte, el viviente mismo podría ser considerado como un proceso de rejuvenecimiento del planeta. Como dice Braun, «los cambios prehistóricos de la apariencia viva de la Tierra aparecen, así, como rejuvenecimientos de la naturaleza orgánica a gran escala, y los géneros y las especies individuales de los reinos orgánicos, como miembros subordinados de su gran curso de desarrollo». La vida es la tentativa de la Tierra de olvidar su propia naturaleza y su propia historia, de olvidar el cuerpo y el recuerdo del pasado en un futuro que no sea la simple consecuencia lógica e histórica de lo que fue. La historia de la vida sobre la Tierra es la tentativa de rejuvenecer el planeta, la destrucción de su identidad geológica.

Una nueva idea de la técnica

Un capullo es un huevo posnatal que se podría decir que está *fabricado* por el individuo. Elabora una esfera donde el ser y el hacer se funden en una tercera dimensión. Esta evidencia determina, ante todo, una característica del fenómeno metamórfico que hasta ahora hemos descuidado: su naturaleza puramente técnica. En cualquier metamorfosis, el viviente debe construir su propia forma, que no tiene nada de natural o espontánea. Por tal motivo, la naturaleza misma de la técnica resulta transformada en profundidad.

Estamos habituados a considerar la técnica una consecuencia de las carencias biológicas del individuo. A partir de Platón y su mito de Prometeo y Epimeteo, acostumbramos a ver la técnica no solo como un rasgo exclusivo humano, sino también como lo que suple la falta de desarrollo biológico. Si el hombre necesita de la técnica es porque su cuerpo se define por una carencia biológica y natural de potencia y de forma en comparación con los demás vivientes. El mito cuenta que Epimeteo, encargado de adornar y de dotar a todos los vivientes de facultades adecuadas, agota todas las potencias disponibles al distribuirlas entre los demás animales y deja entonces al hombre «desprovisto de todo», «desnudo, sin calzado, sin vestimenta, sin defensa». Es así como Prometeo, al hurtar a Vulcano y a Minerva el fuego y las artes, entregó a la humanidad la técnica. Entre los vivientes, solo el hombre posee «el arte de articular sonidos y de formar palabras; se procuró una habitación, vestimenta, calzado, con qué cubrirse de noche, y sacó su alimento de la tierra».

En la metamorfosis, a diferencia de lo que ese mito pone en escena, la cuestión técnica se convierte en lo que permite a cualquier cuerpo liberarse de su desarrollo y hacer de esta indeterminación originaria, no un problema que resolver, sino la forma de la relación general de

todo viviente consigo mismo. La técnica nos sirve para disolver nuestra particularidad, para volver a un estado de desarrollo anterior, para deshacer la historia a la vez individual y evolutiva; es un suministro de infancia, un procedimiento de rejuvenecimiento. Cualquier objeto técnico es un huevo que hurta la juventud del mundo y la implanta en nuestra vida. Construimos objetos técnicos para producir una infancia compartida. Y lo que rejuvenece con ello es siempre la vida y no la forma que la vehiculiza en nuestro cuerpo. El rejuvenecimiento siempre es impersonal.

El capullo, como huevo posnatal técnico, permite también invertir la idea moderna de tecnología, aquella conocida con el nombre de *Organsprojektion* y desarrollada por Ernst Kapp en el primer libro moderno sobre la naturaleza de la tecnología, publicado en Alemania en 1877 (Kapp fue alumno de Schopenhauer). Según Kapp, todo objeto técnico, todo instrumento, no es más que la proyección hacia el exterior del cuerpo de una estructura orgánica en una relación isomorfa perfecta. Así, el martillo es una proyección de la forma del antebrazo y el puño, las gafas son la proyección del cristalino y el ordenador es la proyección del cerebro. La extensión del órgano, su proyección fuera del campo anatómico, permite a la vez corregir los defectos de este (reforzar en profundidad nuestro cuerpo tan mal equipado en relación con los demás animales), pero también, y, sobre todo, humanizar el mundo. Gracias a la proyección del órgano, gracias a la técnica, el mundo deviene una extensión del cuerpo humano. La tesis de McLuhan sobre los medios de comunicación como extensiones del hombre es solo una glosa a la teoría de Kapp. En esta perspectiva, la técnica es algo humano en exclusiva (los animales y los demás seres vivientes no pueden tener técnica), y después algo que transforma en humano aquello que afecta. El mundo técnico antropiza todo lo que toca. Esta «extraflexión» de la forma anatómica permitiría al hombre fabricar el mundo a su imagen y semejanza. En cierto modo, esta misma idea está implícita en el concepto de Antropoceno: aquí también el desarrollo técnico de la humanidad «humaniza» el cosmos.

En la idea de técnica que encarna el capullo, por el contrario, la manipulación del mundo se convierte en lo que permite deshacerse de la propia naturaleza, modificarla desde su interior en lugar de proyectarla hacia el exterior. La técnica —el capullo— es la forma que todo ser vivo mantiene consigo mismo y que lo lleva a modificar de manera radical su cuerpo y su identidad. Así, toda relación con uno mismo es de naturaleza técnica y apunta a modificar la propia forma. Toda relación con uno mismo produce un huevo, un capullo posnatal

que hace del mundo un espacio de renacimiento y de rearmado de sí mismo. Deberíamos aprender a ver en cada objeto técnico un capullo que permite esta transmutación: un ordenador, un teléfono, un martillo o una botella no son solo extensiones del cuerpo humano, sino, por el contrario, manipulaciones del mundo que hacen posible un cambio de la identidad personal, al menos etológico, si no lo es también en el plano anatómico. Incluso un libro es un capullo que permite rediseñar el propio espíritu.

La técnica —el arte de construir capullos— hace de uno mismo a la vez el sujeto, el objeto y el medio del acto de transformación. No es una fuerza que se opone a la vida o que la prolonga desde el exterior; es su expresión más íntima, su dinamismo originario.

La metamorfosis de las plantas

La metamorfosis no es solo un proceso que concierne a la forma general del cuerpo: también es la relación que se establece entre las diferentes partes del cuerpo y que permite a cada una de ellas seguir una línea de vida, desplegarse en el curso de su desarrollo. Es, asimismo, el principio de equivalencia de las partes en el interior de un mismo cuerpo: todo nuestro cuerpo, de hecho, es el resultado de la metamorfosis de una porción de materia reducida en extremo que debió producir paso a paso, etapa tras etapa, las diversas formas que llegará a desplegar. Por lo tanto, la metamorfosis no es solo un proceso histórico que determina la constitución de lo viviente en una línea de estadios diferentes. Es también, y, sobre todo, el vínculo sincrónico que hace de un cuerpo compuesto por las formas y funciones más dispares algo unitario que atraviesa una única y misma línea de vida. Al inclinarse por el estudio de la vida de los vegetales —y no de los insectos—, la biología pudo tomar conciencia de este aspecto: gran parte de lo que hoy se llama «biología del desarrollo» pudo constituirse en el marco de la reflexión en torno a la metamorfosis como fuerza plástica específica de cualquier cuerpo vegetal.

Las flores fueron las primeras en sugerir la idea de que en el fondo de cualquier ser vegetal hay un núcleo metamórfico que jamás podrá agotarse. Lo que estaba en juego era ante todo de orden anatómico. La flor parecía tener un cuerpo capaz de pasar de una forma a otra sin acabar de definirse nunca, como si fuera la expresión más potente y perfecta de la capacidad de metamorfosis de los vivientes. Como dice Goethe:

> [...] la naturaleza crea formas, en apariencia muy diferentes, mediante

> simples modificaciones de un único y mismo órgano. La afinidad secreta de varios órganos externos, como las hojas y el cáliz, los pétalos y los estambres, así como la manera en que nacen unas tras otras, y en cierto modo unas de las otras, la presintieron durante mucho tiempo los naturalistas, y se llamó metamorfosis de las plantas al fenómeno por el cual un único y mismo órgano se presenta a nosotros bajo un gran número de formas diversas.

Linneo fue el primero en señalar esto: «El principio de las flores y de las hojas es el mismo». A partir de esta equivalencia original entre la flor y la hoja, cualquier órgano de la planta se vuelve intercambiable con cualquier otro. De hecho, también «el principio de los brotes y de las flores es el mismo. El brote está compuesto de rudimentos de las hojas. Las estípulas son apéndices de las hojas. El perianto está formado por los rudimentos connados de las hojas. Mediante la *distracción* de los jugos nutritivos transportados hacia los flósculos del amento, las hojas se convierten en cálices. Incluso una vegetación demasiado abundante emplaza hojas allí donde esperaríamos encontrar flores, y, en cambio, una vegetación escasa acaba produciendo flores donde debería haber hojas». La flor es la evidencia de que en la planta cada parte equivale a las demás. Desde este punto de vista, el cuerpo vegetal no puede ser imitado por el cuerpo animal. Si en el primero todo puede derivar de todo, en el segundo, «las partes difieren de manera tal que es imposible continuar una de ellas en otra, y tampoco se puede decir que una parte es otra parte modificada». Como formula el naturalista Caspar Friedrich Wolff, uno de los padres fundadores de la embriología moderna, «no es posible pensar o imaginar que el hígado es una modificación del esófago. [...] No es posible ver en los animales lo que vemos en las plantas: [...] que todas las partes del cuerpo son producidas a través de un solo y único principio generativo, modificado de una manera diferente». El cuerpo de los animales «se produce casi por la asociación de diferentes causas que no necesariamente han de estar vinculadas o son dependientes unas de otras». El caso de las plantas, en cambio, ofrece un único principio generativo: su cuerpo es la transformación fluida de una parte en otra. La flor es la prueba y la manifestación de un principio de plasticidad anatómica y somática absolutas: tener un cuerpo ya no significa existir bajo una forma, sino tener la potencia de traducir cualquier forma en otra.

A causa de esta unidad profunda, se vuelve imposible separar la reproducción del crecimiento: dado que la flor es el emblema de la equivalencia y de la traducibilidad de todas las partes anatómicas del cuerpo, ella produce la identidad entre vegetación y multiplicación.

«Al observar un vegetal que manifiesta su fuerza vital —escribirá Goethe inspirado por Wolff—, notamos que dicha fuerza es de dos tipos, la fuerza vegetativa, que se manifiesta por la producción de las hojas y el alargamiento de los tallos, y la fuerza reproductiva, que se manifiesta y se realiza mediante la producción de los órganos de fecundación y las semillas». La afirmación de la identidad entre la hoja y la flor coincide con la afirmación de una identidad entre la vegetación y la reproducción. «Examinando la vegetación más de cerca —continúa Goethe—, notamos que la planta, al extenderse de nudo en nudo y al desarrollar una hoja tras otra, en una palabra, al vegetar, genera un tipo de reproducción en la que la reproducción floral solo difiere de la seminal por el hecho de que esta última es simultánea, mientras que la primera es sucesiva y se manifiesta por una serie de desarrollos aislados. Esta fuerza vegetativa que se muestra por producciones sucesivas posee la más íntima analogía con la otra fuerza, que se manifiesta por una reproducción masiva simultánea». La vegetación, por lo tanto, es una «reproducción sucesiva», así como la fructificación es una «reproducción simultánea». La flor, así, no es otra cosa que una planta que «se ha contraído en todos los sentidos; las dimensiones de longitud y latitud son en cierto modo suprimidas, y todos sus órganos se concentran y apiñan unos junto a otros». La flor no solo es una alegoría de la identidad entre la planta y su metamorfosis, sino que es también, y, sobre todo, una condensación absoluta entre la planta y el ser vegetal.

Mucho antes de Goethe, esta idea había sido planteada por uno de los discípulos más prominentes de Linneo, el cual lo había puesto en contacto con Jean-Jacques Rousseau: Nils Ericsson Dahlberg. Según Dahlberg, las plantas están sometidas al mismo tipo de metamorfosis que los insectos. Ahora bien, «la metamorfosis de los insectos consiste en la eliminación de la armazón que permite más adelante que los insectos se manifiesten bajo su forma desnuda perfecta». Algo absolutamente idéntico se produce en las plantas. «La corteza de las plantas se comporta de la misma manera que el exoesqueleto de los insectos, que, una vez desechado, deja al insecto desnudo. Esto es lo que pasa también en las plantas cuando producen flores y estas se abren liberándose de la corteza, a partir de la cual se desarrolla el cáliz: entonces vemos estallar la planta interior, la flor, mientras que su corola brilla, con el estigma impregnado de anteras de harina». Apoyándose en las investigaciones de Jan Swammerdam, Dahlberg reconoce que «la metamorfosis de los insectos no es una verdadera transustanciación, como la había imaginado Ovidio, sino solo una

decorticación». Swammerdam, como vimos, sostenía que en la larva de los piéridos de la col (*Pieris brassicae*) se pueden ver «las alas y la mariposa entera ocultas bajo el exoesqueleto» cuando todavía está en el suelo. A partir de esto, Dahlberg concluye que la metamorfosis de las plantas no es sino un «desnudamiento de las partes»: «Si observamos las flores, veremos que no son otra cosa que la planta desnudada. Y, si observamos la sustancia del tronco hasta las flores, nos daremos cuenta de que estas son idénticas al tronco y solo son un desnudamiento de las partes». La flor es la planta al desnudo, su manifestación más pura.

Goethe corregirá a Dahlberg al analizar ese «paralelismo muy interesante que se establece al comparar la metamorfosis de los insectos con la de las plantas». No se trata de ver la flor como una simplificación del cuerpo vegetal por sustracción. Por el contrario, una flor es una complicación de todas las formas de la vida vegetal, su copresencia simultánea. Si comparamos la metamorfosis de las flores con la de los insectos, no podemos dejar de notar que «en la planta se observan estados sucesivos que coexisten en el mismo ser: cuando se desarrolla la flor, el tallo y la raíz todavía existen; la fecundación se realiza mientras los órganos preexistentes y preparatorios están todavía llenos de vida y de fuerza. [...] En el insecto sucede de un modo por completo distinto. Abandona una tras otra las diversas envolturas que va deponiendo, y de la última se escapa un ser evidentemente nuevo. Cada estado sucesivo está separado del otro; es imposible dar un paso atrás».

Toda flor es la recapitulación instantánea de la historia de un individuo vegetal: es la expresión de todo su pasado, pero también, y, sobre todo, la anticipación de su futuro. La metamorfosis se expresa con una amplitud y una potencia desconocidas en comparación con lo que ocurre en los insectos. El viviente mismo parece devenir un capullo absoluto.

El capullo del mundo

El capullo no solo es el paradigma de la técnica, sino también del ser-en-el-mundo sin más. Los insectos —los maestros del capullo, los grandes demiurgos de la transformación— nos han engañado, nos hicieron creer que el capullo es un instrumento específico, parcial, efímero, de la vida de ciertos individuos. Por el contrario, debe ser considerado como la forma trascendental de todo viviente. Hay un capullo en cada lugar donde un viviente se relaciona consigo mismo, con el resto de los vivientes, con el planeta. Todo *yo* es un capullo.

Un capullo es, en primer lugar, y, ante todo, la prueba de que nuestra vida no puede ser asignada a una identidad anatómica única. En el capullo, la vida se sitúa entre dos cuerpos, entre dos rostros, entre dos identidades, en apariencia, incompatibles. El capullo es la construcción de la compatibilidad de dichas identidades. Es la prueba de que el individuo no vive de la exclusión, sino de la multiplicación de los rostros y los cuerpos.

El capullo también es la prueba de que nuestra vida jamás puede ser asignada a un único ambiente, a un único nicho, a un único mundo. No por el hecho de que se adapte a tal o cual entorno, a tal o cual mundo, la vida puede reducirse a un mundo específico, ya que es siempre un mundo en sí misma. El capullo es la prueba de que la vida construye su mundo entero, la prueba de que no hay diferencia entre la casa y el mundo, y no porque el mundo sea nuestra casa, sino en el sentido de que la vida transforma constantemente el espacio en que se despliega, y, por esta misma razón, la vida se vive siempre a sí misma.

El capullo es la demostración viviente de que un ambiente, un mundo, no se limita a ser una geometría a la que adaptarse, sino que es un laboratorio en el cual se reinventan desde el comienzo geometría y forma.

El capullo es la forma y el paradigma de la conciencia de sí: la relación que cada ser vivo mantiene consigo mismo no depende entonces del reconocimiento. La conciencia de sí ya no es el lugar donde el ser vivo se encuentra, reconoce su propio rostro y coincide consigo mismo. Es el espacio en el cual cada uno de nosotros está sometido a fuerzas que de manera irremediable lo transforman y lo transponen en un mundo diferente del todo a aquel en el que había vivido hasta entonces. Las ideas, las opiniones, las sensaciones (poco importa que provengan del exterior o de nuestro propio cuerpo) son fuerzas que nos transforman, alas que emergen de nuestro cuerpo de gusanos, intercesores de un mundo que ya no podemos recorrer, que solo podemos percibir mediante el vuelo.

El capullo es la prueba de que la metamorfosis es ante todo la relación que tenemos con nosotros mismos. Y no solo a nivel individual. Nuestra forma individual, ya sea la de un humano, una mariposa o un mono, una bacteria o un higo chumbo, una cigarra de mar o un roble, es un capullo. Este es el sentido más profundo de la teoría de la evolución de Darwin. Toda forma de vida es un capullo: es la gestación continua de una metamorfosis cuyo resultado se deja ver solo en el futuro.

Es un capullo, ya que ninguna especie requiere de la ayuda de otra para construir nuevas formas: se encierra sobre sí misma, extingue su historia, destruye y reconstruye su cuerpo y sus genes haciendo un *collage* y bricolaje de lo que posee.

Es un capullo porque la forma a la que dará nacimiento jamás podrá ser ni conversión ni revolución; ni supresión ni negación de la forma que lo precedió.

Cualquier especie parece no estar del todo contenta con su forma. Cualquier especie debe salir, librarse de su propia identidad, construir otras. Sin embargo, ninguna especie parece poder librarse de las formas que la precedieron.

La vida de las especies de nuestro planeta es una constante metamorfosis. La metamorfosis es la frontera que separa y divide a las especies entre sí. Esto significa que la relación que tenemos con las diferentes formas de vida es metamórfica: podríamos convertirnos y podríamos habernos convertido en otros y otras. La metamorfosis es el parentesco que une y divide a todos los seres vivientes al mismo tiempo.

Para vivir esta metamorfosis interespecies, no necesitamos sexo ni mutación genética. La experimentamos cada día. Varias veces al día. Cada vez que comemos, nos volvemos animales. Esto significa que

vivir, para nosotros, coincide con el hecho de tener que ingerir el cuerpo de otros vivientes. Vivir, para nosotros, coincide con la tarea de tener que asimilar la vida de los otros, el cuerpo de los otros, en nuestro cuerpo y en nuestra vida.

Cada vez que ingerimos un ser vivo, ya sea vegetal o animal, somos a la vez el lugar, el sujeto y el objeto de la metamorfosis. Cada vez que comemos, nos transformamos en capullo en el cual otra forma de vida —un pollo, una sepia, un cerdo, una manzana, un espárrago o un hongo— deviene humano. Cada vez que comemos, nos transformamos en un capullo en el cual un ser humano se convierte en la carne y la vida de una res, un melocotón, un bacalao, una alcaparra o una almendra.

Para tener la experiencia de ser capullos ni siquiera necesitamos el alimento. Basta con empezar a vivir. Olvidamos demasiado a menudo que todo lo que existe sobre la Tierra, todo lo que se ve, es una transformación, una metamorfosis del cuerpo de Gaia, una variación sobre el tema de su carne, una modificación alquímica de su respiración. Somos la metamorfosis de la piedra terrestre, su variación viviente. Todo viene de la Tierra —no en los sentidos nihilista o cristiano, carentes de valor— porque la Tierra es un inmenso capullo en el interior del cual se engendran todas las formas. Y viceversa: lo que llamamos «la vida», en todas sus manifestaciones, no es otra cosa que un capullo en el cual Gaia inventa una nueva manera de ser.

Es la Tierra —y, por lo tanto, el universo, ya que la Tierra no es otra cosa que materia que se escapó del Sol— la que inventa en nosotros una nueva manera de ser a partir de su propia materia.

Desde este punto de vista, cada uno de nosotros, como capullo, ha pasado por todo. Cada uno de nosotros pasará por todo. Somos un mismo mundo y una misma sustancia. Los baches de nuestra autoconciencia y de nuestra memoria no son más que eso: la emergencia de los otros *yoes* en nuestro espíritu.

La metamorfosis es, a la vez que la prueba de que no hay más que una única sustancia, la cicatriz que nos vincula con ella y con todas sus partes (el nacimiento nos une al cuerpo de los demás, de la madre y del padre cuya metamorfosis somos, y asimismo nos vincula a los demás el sexo, el alimento, etc.), y el proceso de tejer, construir y segregar esa sustancia común no se trata de un pasadizo secreto, de un sustrato o de un fondo. Es ante todo un porvenir, una posibilidad omnipresente, una realidad virtual. Y todo conduce a ello, en especial, la muerte. La cuestión es siempre saber cómo seguir siendo un poco, y solo un poco, uno mismo; cómo no destruirse en ella.

El mundo es un capullo hecho de capullos.

Los capullos están por todas partes. Cada célula viva es uno de ellos. Cada individuo es uno de ellos. Cada uno de nosotros es el espacio en el cual el mundo busca y encuentra un nuevo rostro. Los capullos están por todas partes. Cada medio es uno de ellos. Cada espacie es uno de ellos. Una forma de vida es el lugar de una metamorfosis constante que expone el presente a la erosión perpetua de un futuro sin rostro. Los capullos están por todas partes. La atmósfera representa el mayor de estos sobre este planeta. Y la Tierra, en su totalidad, no es sino un inmenso capullo que impide a cualquier sujeto complacerse ante su potencia.

Los capullos están por todas partes. No esperan a la llamada a la conversión o a la revolución. En su interior se construye sin cesar un futuro irreconocible e impredecible que ya nos obligó varias veces, a cada uno de nosotros y a todo lo que nos rodea, a cambiar nuestra anatomía.

Soñé a menudo con formar parte de él: a mi alrededor, solo seda, blanca y suave.

Soñé a menudo con ello: no hay entonces necesidad de protestar. No hace falta levantarse contra nadie. Ninguna necesidad hay de pudrirse. Basta con cambiar de piel. Simplemente cambiar de rostro. Cambiar de cuerpo. Convertirse en otro.

Soñé a menudo con ello: no tener necesidad de concebir un mundo diferente. No tener necesidad de imponer una reforma al mundo. Despertarse y vivir en un mundo que no tiene nada que ver con lo que conocemos.

Este sueño es la vida de nuestro planeta. Este sueño es la historia de la vida.

III
REENCARNACIONES

Alimentación y metamorfosis

Para la mayoría de nosotros, esto sucede al menos tres veces por día, y, sin embargo, apenas lo notamos. Poco importa que se trate de plantas, de animales o de hongos. Todos los días tenemos el hábito de sentarnos y utilizar la boca y las manos para incorporar de manera literal a nuestro cuerpo el de otros seres vivos: tomamos su vida, tomamos sus huesos y su carne, y los transformamos en nuestra vida, nuestros huesos y nuestra carne. Llamamos «nutrición» a esa extraña operación que se parece mucho más a un misterio alquímico que a una necesidad fisiológica. Muy a menudo tenemos el hábito de ver en esa operación algo molesto, humilde, una necesidad biológica que colmar lo más rápido posible. Muy frecuentemente intentamos enmascarar lo que allí se juega y convertimos la experiencia de tomar la vida de otro diferente a nosotros en una experiencia estética superior, hecha de sabores, aromas y colores abstractos. Ya no encontramos un cordero en el plato, un tomate o una fresa, sino cualidades abstractas de gusto, color o materia táctil: la idea de ácido, astringente, dulce, salado, líquido, sólido, amarillo, verde, marrón o rojo.

Ese deseo de extraer la cualidad concreta del encuentro que tiene lugar cada vez que nos sentamos a la mesa, cada vez que comemos un sándwich o bebemos vino, cada vez que vamos al restaurante o degustamos un helado, no es solo el síntoma de un deseo de ennoblecer la materia o la señal de nuestra espiritualidad. Está vinculado a una fuerte culpabilidad ligada al alimento, a nuestra incapacidad de comprender lo que pasa en realidad con él. Este sentimiento profundo de culpabilidad se expresa en el debate sobre el vegetarianismo: nos sentimos tan culpables por el hecho de que nuestra vida conlleve la muerte de otros seres vivientes que preferimos

establecer un límite arbitrario, una frontera artificial entre los vivientes que sufren (los animales) y aquellos que no sufren (las plantas). Nos sentimos tan culpables por este acto, no obstante, común, banal y cotidiano, pero milagroso e incomprensible, que solemos reducirlo a un mero intercambio de energía que se despliega según un modelo termodinámico. Así, por ejemplo, olvidamos al menos dos hechos absolutamente extraordinarios respecto a la alimentación.

El primero es que, para nosotros, como animales, como seres vivos heterótrofos, comer significa conseguir otros seres vivos, estar obligados a vivir de la vida de otros seres. La vida se nutre de la vida. Una vida nunca es autosuficiente. No solo necesita más energía (de otro modo, bastaría con enchufarse a una toma eléctrica), sino que también necesita insuflar en ella otra forma de vida en carne y hueso, una vida que otros construyeron. Comer no significa inyectar materia en nuestro cuerpo, tragar elementos y energía. Comer significa transfundir la vida de otros seres en nuestro cuerpo. Poco importa que esté muerto, cocido, ahumado o disecado. Necesitamos cuerpos vivientes: lo que comemos es siempre vida y nada más que vida. Comer es fusionar dos vidas en una sola.

Nos equivocamos al ver en esta necesidad una prueba de negatividad y muerte. Está mal ver en el acto de comer solo una forma de sacrificio y violencia. Es una verdad a medias. Por supuesto, al parecer, uno de los dos seres vivientes desaparece. Pero lo que no vemos, lo que no consideramos cada vez que reducimos el acto de la alimentación a un mero intercambio de energía, es la capacidad de cada cuerpo vivo de proporcionar vida, no solo a sí mismo, sino también a otros seres vivos. Un pollo, una res, un tomate, una patata, un grano de cebada no son solo formas de vida confinadas a los límites de sus cuerpos, sino cuerpos capaces de transmitir su vida desde el momento en que entran en el cuerpo de otro.

En otros términos, la vida que los anima no tiene nada de individual o de específica de su especie concreta, ya que puede permanecer en su cuerpo, pero también salir y nutrir individuos de una variedad infinita de otras especies. Hay algo enigmático en grado sumo en este hecho. El alimento nos dice que la vida que cada uno de nosotros considera como absolutamente personal y propia es, en esencia, anónima, universal y capaz de animar cualquier tipo de cuerpo vivo. En cierta manera, cada acto nutricional muestra que tenemos una vida idéntica, en esencia, a lo que comemos; lo demuestra el hecho de que al morir nos convertiremos, por fuerza, en

un banquete para otros seres vivientes.

Lo perturbador, y al mismo tiempo sorprendente, es darnos cuenta de que la vida que yace en las profundidades más íntimas del ser que comemos podría engendrarnos: es exactamente la misma que está en nosotros. La nutrición es ante todo eso: la contemplación de esa vida idéntica que nos anima y que anima a la vez y con el mismo derecho al cuerpo comido; la contemplación de esa vida que puede vivir en todas partes, en nosotros y fuera de nosotros. Nuestro cuerpo y el cuerpo de un ganso, un pollo, una manzana o un kiwi son otras tantas variaciones de la vida; una vida indeterminada.

En la alimentación se contempla la vida en su universalidad más aterradora. Esa vida que digiere todo y absorbe todo, que sostiene todo y destruye todo, parece no estar nunca satisfecha con la forma que la adopta. Parece no tener ningún límite. Indeterminada y omnívora, se muestra reticente a renunciar a cualquier posibilidad de cambio. Abierta e indecisa, es incapaz de renunciar a cualquier forma futura: un pollo deviene un ser humano, un ser humano deviene un gusano, un gusano deviene una paloma, etc. No hay verdadero ciclo; la vida va de cuerpo en cuerpo, de especie en especie, sin estar nunca plenamente satisfecha con la forma bajo la cual se encuentra. Comer no es más que eso: la prueba de que no hay sino una única vida, común a todos los seres vivientes, apta para circular entre cuerpos y entre especies. Es la prueba de que ninguna barrera natural, de especie o de personalidad puede forzar a la vida a permanecer siempre bajo una forma única, en una única especie, en un único cuerpo.

Esta circulación es a la vez similar y opuesta a la experiencia de la oruga en su metamorfosis. La misma vida se despliega en dos cuerpos diferentes, en dos *yoes*, sin que pueda decirse cuál es la oruga y cuál la mariposa.

Desde este punto de vista, lo que llamamos «muerte» es tan solo el umbral de una metamorfosis. Cada ser vivo es un capullo mediante el cual la vida construye algo diferente. El hecho de que la muerte de cada persona viviente sea solo un momento, un aspecto del proceso de alimentación de otros individuos, muestra que en la naturaleza nada muere; todo se transforma: la misma vida común se transforma y circula de un individuo a otro. Cada vez que ingerimos un ser vivo, ya sea vegetal o animal, somos a la vez el lugar, el sujeto y el objeto de la metamorfosis. Cada vez que comemos, nos transformamos en un capullo en cuyo interior se transforma en humana otra forma de vida (un pollo, un pavo, un cerdo, una manzana, un espárrago o una sepia). Cada vez que comemos, nos transformamos en capullo, en el seno del

cual un ser humano adquiere la carne y la vida de una res, de un melocotón, de un bacalao, de una alcaparra o de una almendra.

Un segundo aspecto misterioso en extremo se oculta bajo este acto banal y evidente de la nutrición: la nutrición concierne casi de forma exclusiva, en la naturaleza, a individuos de especies diferentes. La nutrición es un encuentro multiespecies. Precisamente porque la vida jamás puede estar contenida en una forma única —ni individual, ni de una única especie— debe cambiar de rostro y pasar de una vida a otra con regularidad. En el acto de la nutrición, todas las especies se encuentran y deben encontrarse. Comer es la cita multiespecies más universal del mundo. Al comerse unos a otros —mucho más que en sus lazos genealógicos—, las diferentes especies producen un mundo hecho de la misma carne; algo unitario e interdependiente. Al comer, es decir, al traspasar sus propias fronteras, constituyen una comunidad universal, la comunidad de las comunidades más allá de las diferencias de naturaleza, hábitat y forma de vida.

Una vez más, la nutrición no puede considerarse como la consecuencia de un simple estado negativo de ser (el hecho de que alguien carezca de una sustancia o capacidad para hacer posible su propia supervivencia), sino que representa la necesidad de encontrar al otro, de devenir otro pasando por la vida de otra especie. A causa de la nutrición, toda relación con uno mismo se vuelve una relación política: para permanecer con vida, hay que franquear los límites del propio cuerpo y dejar franquear los mismos límites a alguien que pertenece a otra especie. En este sentido, el acto de la nutrición reúne a todos los individuos y a todas las especies que existen en el mundo más allá de las fronteras. Lejos de constituir la marca de la vulnerabilidad del individuo o de la especie, la nutrición señala el acto político más radical que exista. En este acto, la naturaleza, la forma y la existencia de fronteras —en su realidad más biológica y metafísica — son cuestionadas y renegociadas en conjunto.

La alimentación tiene entonces, como forma y materia trascendentales de todas las relaciones interespecies, un sentido mucho más amplio, originario y radical que la camaradería o la simple convivencia. A partir de Darwin, la ciencia biológica aceptó que existe una relación genética —mediata o inmediata— entre todos los seres vivos. Hay un origen común de lo vivo: la reproducción es el lugar donde todas las especies han tejido una relación recíproca, y es justo con esta interconexión como se engendra y se inventa la vida. Ahora bien, la relación genealógica de los individuos y de las especies, que fija a los individuos en una estructura doméstica, se deshace

constantemente en la alimentación. La alimentación ya no debe considerarse como la consecuencia de una negatividad biológica, sino como la invitación que le hace la naturaleza a cada individuo para que cambie de casa, migre, transmigre de un cuerpo a otro, de un lugar a otro, de una carne a otra. La política de Gaia no es otra cosa que esta construcción cotidiana de una carne común a todos los vivientes, que cada uno utiliza pero que circula no solo de lugar en lugar, sino también de cuerpo en cuerpo, de individuo en individuo, de especie en especie.

Esta política, que el lenguaje religioso de la Antigüedad europea y asiática había llamado transmigración, metempsicosis o reencarnación, es radicalmente antidoméstica, en dos sentidos. En primer lugar, la vida no puede ser concebida como una relación de simple ocupación del espacio. El mundo no es el lugar de nuestra habitación: es el reservorio de nuestra carne pasada y futura, el archivo y el catálogo virtual de las vidas e identidades que hemos tenido antes de convertirnos en humanos y en lo que somos hoy. En segundo lugar, la relación con uno mismo no es, no puede ser y jamás podrá ser una relación de habitación. El hecho de que estemos obligados a comer, y a comer el cuerpo de otras especies, significa que los seres vivos no pueden limitarse a cohabitar unos con otros (o unos al lado de otros). Ninguna especie puede limitarse a habitar su propio cuerpo. Está obligada a entrar en la casa carnal del otro, a ocuparla, a integrarse en ella, a devenir el cuerpo del otro, la carne de otras especies. No hacemos más que migrar, transmigrar o, a la inversa, en el caso de ser comidos por los otros, devenir la casa de otros individuos y especies. No podemos permanecer a solas encerrados en nosotros mismos, en el hogar. No podemos ver el cuerpo del otro como su casa. Estamos obligados a desplazarnos, a cambiar de casa, a cambiar nuestro cuerpo o, a la inversa, a devenir la casa del otro, a hacer de nuestra carne la casa, no solo de otro cuerpo, sino también y sobre todo de otra especie. El destino de todos los seres vivientes es pasar a ser el cuerpo de otra especie, en el mismo sentido en que, a causa de la reproducción, el destino al menos virtual de cualquier especie ha sido traicionar a su propia especie y no ofrecerle ninguna forma de eternidad. La nutrición es la prueba de la inestabilidad de los vivientes, una inestabilidad no solo espacial, sino también metafísica: los vivientes jamás continúan siendo lo que son. Están destinados a desplazarse dentro de otra especie no solo por la evolución, sino también por el proceso de nutrición. La reencarnación que tiene lugar en cualquier alimentación vuelve metaestable la relación entre los

vivientes. La nutrición es la prueba de que la vida es infinitamente maleable y está lista para todo, de que el cuerpo de la vida y de los vivientes jamás podrá ser encerrado en una lógica doméstica y de propiedad: la vida no es más que transmigración infinita de materia. No poseemos nada; sobre todo no poseemos nuestro cuerpo ni nuestra identidad. Nadie está jamás en su casa; sobre todo nadie está en su propio cuerpo. Esto es lo que nos enseña la alimentación. Nadie en la Tierra *tiene* casa; no solo no tenemos posesiones, cosas que nos pertenezcan por naturaleza o por genealogía, sino que todo debe ser negociado, hecho y rehecho de forma constante. Nadie en la Tierra vive en su cuerpo como en su casa; la relación con uno mismo nunca es natural, espontánea ni definitiva. No dejamos de cambiar de casa, de ocupar la vida y el cuerpo de los otros. No dejamos de devenir la casa y el cuerpo de los otros. Nunca nadie está totalmente en su hogar. Nadie en este mundo sigue las costumbres hogareñas.

Ser comidos

Se trata de la forma más inquietante de la metamorfosis. La nutrición es la prueba de que es imposible considerar la forma que configura lo viviente —en su identidad individual y de la especie concreta— como algo sustancial, autónomo y, sobre todo, esencial, intrínsecamente inscrito en la vida que la atraviesa. Gracias al acto de la alimentación, una vida puede migrar de una forma a otra o, a la inversa, puede revestir formas opuestas. En cambio, mediante el acto de la alimentación, cada vida demuestra que su naturaleza, desde el punto de vista *fisiológico*, es multiespecies e interespecies, esto es, que es necesario pasar de una especie a otra, de una forma a otra, así como que es necesario componerse con varias formas de vida. La nutrición es también la evidencia y la realidad de un movimiento perpetuo que permite a todas las especies construir a la vez una única y misma vida (ya que alimentarse significa encontrar la fórmula de equivalencia fisiológica entre dos formas de vida), pero también diferenciar de manera constante esa misma vida (ya que comer significa transformar una forma en otra). La repetición de este acto cotidiano nos recuerda que no hay vida en el planeta sin metamorfosis y que la metamorfosis es el metabolismo más elemental de toda forma de vida, no un acontecimiento raro y aislado que debe buscarse en algunos gabinetes de curiosidades biológicas.

La alimentación —es decir, la forma más común y repetida de metamorfosis— es también la evidencia de que la muerte no puede considerarse como lo opuesto a la vida: es el pasaje de la vida, común a todas y todos, de una forma a la otra. La muerte nunca podrá interrumpir la vida, sino que simplemente cambia su modo de existencia. Un cadáver es vida y comida de otros vivientes. Toda muerte es una continuación de la vida con otros rostros. La vida, por

otra parte, siempre se constituye bajo la forma de una reencarnación de la vida que la precedió. Los cuerpos no trazan los límites ontológicos de lo que los anima, sino tan solo de su manifestación temporaria.

Fue a partir de la reflexión en torno a la nutrición como el pensamiento ecológico contemporáneo llegó a conclusiones de este tipo. Las más radicales provienen de una de las pensadoras más singulares del último siglo, Val Plumwood. Su pensamiento toma como punto de partida un accidente que ella sufrió en canoa sobre el río East Alligator, en el parque nacional de Kakadu, en Australia. Atacada por un cocodrilo, Plumwood cuenta que, de cara a la muerte, no se vio asaltada por el sentimiento de miedo; en cambio, fue tomada por una impresión de irrealidad: lo que estaba pasando no era verdad: «¡Era una ilusión! No solo era injusto, sino irreal». La imagen del mundo que apreciamos no prevé «la experiencia humillante de convertirse en el alimento de otro animal es por completo extraña, casi impensable»; es un mundo donde los humanos no pueden convertirse en el alimento «para tiburones, leones, tigres, osos y cocodrilos; alimento para cuervos, serpientes, buitres, cerdos, ratas e iguanas, y para una gran variedad de pequeñas criaturas y microorganismos». Plumwood no experimentó de forma exclusiva incredulidad, sino también y sobre todo indignación *moral*: «La criatura infringía las reglas, se equivocaba del todo, se equivocaba por completo al creer que yo podía ser reducida a alimento. Como ser humano, yo era mucho más que alimento. Aquello fue una negación, un insulto a todo lo que yo era». La incredulidad, explica ella, no solo era existencial, sino ética.

Ella consagró una buena parte de su vida intelectual a comprender la razón de aquel sentimiento de ilusión y de indignación frente a una evidencia física en modo alguno trivial: «Todos los seres encarnados ecológicamente existen como alimento para otros seres». La pregunta es entonces: «¿Por qué el hecho de ser alimento producía tal choque? ¿Y de qué tipo de choque se trata?». En otros términos, ¿por qué, a pesar de lo que aprendimos de Darwin, «ser alimento nos enfrenta con dureza con la realidad de la encarnación, con nuestra inclusión en el orden animal como alimento, como carne, como parentesco con aquellos a quienes comemos, con nuestra participación en la fiesta no solo como una especie espectadora, como un ojo desencarnado que filma la fiesta de los otros»? ¿Por qué la conciencia de que «somos el festín» para los otros animales se traduce en una «experiencia humillante y muy perturbadora»?

Plumwood estima que la crisis ecológica que vivimos solo podrá ser superada si llegamos a admitir «la igualdad y la reciprocidad en la red alimentaria»: «Todas las criaturas vivientes —escribe— son alimento, y mucho más que alimento», y «pensar en nosotros mismos como alimento para los demás es la manera más elemental» de ver la vida «como un tránsito, como un regalo de una comunidad de ancestros», y la muerte, «como un reciclaje, un flujo que prosigue en una comunidad ecológica y ancestral de orígenes».

Para esto, hay que liberarse del mito que nos obliga a considerarnos como radicalmente diferentes a todo lo que tenemos alrededor nuestro. Este rechazo a reconocer que nuestra vida es la misma que la que atraviesa a cualquier otro cuerpo no es solo de orden teórico: la reivindicación de ser «diferentes y superiores a las demás criaturas», de estar hechos «de materia mental», no solo nos llevó a provocar la extinción real de todos los grandes predadores y a transformar la depredación en «algo que nosotros hacemos a los otros, los inferiores, pero que jamás sufriremos». Sobre todo, nos llevó a repetir sin cesar la ilusión de superioridad y de estar exentos.

Así, en el hecho de elegir como sepultura el interior de un ataúd sólido, podemos ver la necesidad de impedir que el «cuerpo humano occidental», al menos el de quien es lo bastante rico para ello, «se convierta en el alimento de otras especies». Incluso la cremación parece ofrecernos la ilusión de que nuestro cuerpo permanecerá intacto, mientras que, incluso en ese caso, será alimento para otros —en primer lugar, para los árboles, que se apoderan de todo el carbono que se liberará de nuestro cuerpo—. Solo podemos devenir otros vivientes.

La muerte se convierte así en el pretexto para sustraer nuestro cuerpo del ciclo de reciprocidad que presupone toda existencia terrestre. Es como si, mediante nuestra condición humana, tratáramos de apartarnos, hasta que llegue la muerte, del hecho de no ser más que una metamorfosis de la carne y de la vida de los demás vivientes, carne y vida destinadas de manera inevitable a metamorfosearse en otras formas de vida. Hay una voluntad cultural difusa de «protegerse con celo y mantenerse al margen, incluso de rechazar conceptualizarse como comestible, y de resistirse a dar algo a cambio, incluso a los gusanos y a la Tierra que nos ha alimentado».

La transmigración del yo y la reencarnación

No es casualidad que esta resistencia se evidencie sobre todo en la manera en que concebimos la muerte y nos relacionamos con ella. En el tratamiento y en la imaginación de la muerte planteamos de manera dogmática que los confines de la animación de nuestro cuerpo se corresponden con los límites de la vida. Así, la separación física y simbólica que imponemos al cadáver respecto de los otros vivientes es una marca simbólica que permite rechazar y olvidar el hecho de que la vida que anima su cuerpo está obligada a transmitirse a otro, a migrar a otra parte, a cambiar de forma. Por eso, uno de los mitos fundadores de la religión que dominó en Europa durante los últimos veinte siglos, el de la resurrección de los muertos, apunta de manera explícita a la afirmación de una solución de continuidad sustancial entre la vida que atraviesa la humanidad y la que anima al resto de los vivientes, por un lado, y a una solución de continuidad personal entre la vida de cada uno de los individuos, por el otro. Los diferentes cuerpos humanos dividen la vida de modo sustancial; hay tantas vidas como cuerpos existen. Por otra parte, la corporeidad humana es *radicalmente diferente* a la de los otros vivientes, y no solo porque tiene una facultad cognitiva que los demás no poseen, sino también porque la carne de los seres humanos no tiene la misma cualidad que la de los demás seres vivientes.

De hecho, el mito de la resurrección se desarrolla como transformación —en el sentido que le dio Lévi-Strauss a dicho término, esto es, como una modificación dialéctica, como una metamorfosis— del mito, mucho más antiguo, de la reencarnación, que circulaba en el espacio del Mediterráneo desde hacía varios siglos.

En él, toda vida excede los límites del cuerpo que lo alberga y se transmite de cuerpo a cuerpo. «Nadie conserva su forma», explicaba Ovidio. «La naturaleza devuelve a unos la figura de los otros», así como «nada perece en el gran mundo, [...] todo varía y cambia de rostro; se llama nacer al hecho de comenzar a ser algo distinto a lo que éramos, y morir, a lo contrario». Esta cadena de transformación implica a todos los vivientes y al planeta entero: «El cielo y lo que está por debajo de él cambian de forma, la tierra y lo que está en ella también; nosotros también nos transformamos como fragmento del mundo, ya que no somos solo cuerpos, sino también almas aladas, y podemos hacer de las bestias salvajes nuestro hogar o escondernos en el cuerpo de los animales domésticos». Hay, por lo tanto, una relación esencial de la vida con la corporeidad que hace que toda individualidad deba asumir de manera inevitable, tras la muerte, otro cuerpo, poco importa que sea humano o animal: la vida —así como la subjetividad— no está definida por la forma que atraviesa. Hasta tal punto esto es así que el sujeto que dice *yo* en la forma humana puede reconocerse —al menos de manera restringida— en el cuerpo de una rata o de un león.

El espíritu, el soplo, «erra de un lugar al otro y vuelve desde este al origen, y ocupa los cuerpos que quieres», y recordaba también Ovidio: «De las bestias pasa a los hombres, y de nosotros a las bestias; en ningún momento muere; así como la cera adquiere fácilmente nuevas figuras, no queda como era, no conserva la misma forma y, sin embargo, es la misma, también el alma es siempre la misma, y te digo que ella migra en figuras variadas».

La resurrección cristiana es una deformación de este mito, que volvemos a encontrar también en los escritos de Platón. Promete una única reencarnación y no una serie infinita. Pero esta segunda reencarnación tendrá lugar, no solo *en exclusiva* en un cuerpo humano, sino en el mismo cuerpo que ocupamos. Hay una relación esencial de la subjetividad, no solo con su humanidad, sino también y sobre todo con la corporeidad individual y personal. A causa de esto, el debate alrededor de la resurrección del cuerpo integra, desde el comienzo, la cuestión de una identidad y de una permanencia más allá de cualquier «accidente» nutricional: aunque el cuerpo sea devorado por bestias o gusanos, la carne personal volverá. El mito de la resurrección es la doctrina más radical y consecuente del carácter *humano* y *personal* de nuestra vida, y de la separación ontológica entre nuestra carne y la carne de los demás vivientes.

Así, la sacralización y la absolutización de la muerte solo sirven

para este fin: solo porque hemos hecho de nuestra personalidad y de nuestra naturaleza puramente humana un fetiche —un objeto de fe absoluta—, consideramos la muerte como un acontecimiento absoluto. El final de nuestra vida nunca es el final de la vida: todo «cadáver» es la transformación, la metamorfosis de la vida que cambia de especie, de forma, de modo de existencia.

Cada vez que nos consideramos animados por una vida exclusiva, carnalmente personal e intransferible, humana, que se termina con la muerte de nuestro cuerpo, no respondemos a una evidencia sensible (pues en un cadáver todavía hay vida, pero bajo otras formas), sino que hacemos un acto de fe en torno a la naturaleza literalmente *absoluta* del yo humano. Afirmar que no hay nada después de la muerte, que la vida que anima a un cuerpo se termina con la transformación de este, significa pronunciar un acto de fe que busca reinscribir la subjetividad de la vida en la imagen que nos hicimos del cuerpo humano.

La metamorfosis —en todas las formas que hemos analizado— es la objeción más potente contra cualquier teoría que quiera contabilizar tantas vidas como cuerpos haya y afirmar una solución de continuidad de lo vivo que se corresponda a la perfección con la forma de las especies y de los individuos. Se trata de una teoría de la continuidad de la vida entre los cuerpos, de una doctrina de la naturaleza originariamente multiespecies y transcorporal del yo y de la vida.

El pensamiento ecológico contemporáneo lo afirma en uno de sus textos más sorprendentes. Publicado en su libro más célebre, el *Almanaque de un condado arenoso*, Aldo Leopold, uno de los más grandes pensadores del último siglo, compuso un relato en el que reescribe la *Odisea* de Homero bajo la forma de un díptico que pone en escena la vida de dos átomos, y los viajes que les permiten volver hacia lo que podría considerarse su casa. En el primer panel, el átomo en cuestión —cuyo nombre ficticio es X— vive en un paisaje intacto y no influenciado por la vida humana. Así, tras haber esperado «su hora en la meseta calcárea desde el tiempo en que los mares paleozoicos habían cubierto la región», «encerrado en una roca» por una eternidad que no parece pasar nunca, X se liberó «el día en que una raíz de roble de gruesas bellotas se abrió un camino en una grieta que se puso a hurgar». Entonces, «en el destello de un siglo» la vida de X «fue proyectada hacia el mundo de las cosas vivas»; X siguió el curso de una serie de transformaciones que le permiten encarnarse en una flor, una bellota, un ciervo, un indio, y luego de nuevo en el suelo, y después en la raíz de un andropogón, etc., hasta regresar «hacia su

antigua prisión, el mar». En el segundo panel, el átomo Y se libera de la roca madre en el momento en que «un nuevo animal había aparecido, y se había consagrado a la tarea de poner orden en la pradera en función de sus ideas personales». En ese paisaje arrasado, los átomos antaño itinerantes «descansan ahora inertes, desorientados, aprisionados en un barro aceitoso». Más allá de la condena a la intervención mortífera de la humanidad en la vida de las otras formas de vida, este relato suministra un nuevo fundamento a cualquier pensamiento y a cualquier ética ambiental. La adopción del punto de vista del átomo no es un manido recurso retórico, sino aquello que permite comprender y demostrar la continuidad absoluta, a la vez material y espiritual —subjetiva— de todas las vidas que habitan este planeta. No podemos conformarnos con afirmar la interdependencia recíproca de los seres, su capacidad para constituir un sistema: todos los seres son la expresión de una única y misma vida, están en una relación de continuidad y no de simple contigüidad espacial. La solución de continuidad no es de orden ontológico (la muerte), sino puramente modal y formal: X e Y —los átomos de Leopold— cambian de modo de ser y no de sustancia. Así, el *logion* que termina el primer retrato declara que «la única certidumbre» es que las criaturas «deben mamar mucho, vivir rápido y a menudo morir».

La muerte es un acontecimiento mucho más banal y cotidiano de lo que nos hacen creer los mitos que hemos creado. Hay que vivir rápido y a menudo morir, y no deslizarse en el fetichismo de la forma que la vida eligió: esta es un modo y no una sustancia. Esta aproximación permite fundar una actitud radicalmente diferente de cara al planeta, puesto que no solo todo lo que nos rodea participa de la vida que nos atraviesa con la misma intensidad porque somos la misma carne y la misma vida que todo lo que puebla este planeta, sino que cualquier paisaje, ya sea «natural» o «artificial», no es sino un archivo a cielo abierto de nuestros cuerpos pasados y futuros. Compartimos la misma carne y el mismo espíritu con todo lo que hay en la Tierra.

Es fácil figurarse la continuidad material del universo: no tenemos ningún problema en admitir que nuestra carne viene de otra parte, que habita este planeta desde hace mucho más tiempo que nuestro nacimiento. Todos nuestros átomos dieron un cuerpo a miles de vidas antes que la nuestra —humanas, vegetales, bacterianas, virales, animales— y dieron realidad a otras en una danza que jamás podrá detenerse.

En contrapartida, la idea de que esta continuidad también puede existir en un plano espiritual y especulativo nos altera. Sin embargo,

la transmigración del yo es mucho más corriente y banal de lo que se cree. A través de este libro, y en este preciso momento, pienso en ustedes, digo «yo» en sus espíritus, y, del mismo modo que cuando escucho con atención a un amigo, mi yo está bajo ocupación del yo de los otros. Cada vez que pronunciamos, por ejemplo, el célebre adagio cartesiano *cogito ergo sum*, dejamos por un momento que la mente de Descartes se reencarne en nosotros, le prestamos nuestra voz, nuestro cuerpo, nuestra experiencia. Es él quien dice «yo» en nosotros y, en cierta manera, contradice punto por punto lo que pensaba que sucedía: el *yo* no es una sustancia, no tiene una estructura personal; es solo una pequeña música que no cesa de invadir los espíritus, de colonizar los cuerpos, sin poder ser nunca adoptado de manera definitiva por un cuerpo antes que por otro. Cada idea es un yo itinerante, exactamente como el átomo de Leopold. Todo yo vehiculiza la mente de los demás: sus ideas, su aliento, su pasado. Solo gracias a esta capacidad de transmigración psíquica —o, para decirlo con el término técnico antiguo, de metempsicosis— es posible algo como una comunidad.

Genética y reencarnación

Bastaría con volvernos hacia cada uno de los cuerpos para darnos cuenta. Cada viviente es una inmensa empresa de reciclaje de las vidas que lo precedieron. Nada de lo que habita en nosotros es nuevo. Todo proviene de otros cuerpos, de otros lugares, de otros tiempos. Los seres vivientes no cesan de intercambiarse materia, ideas, formas, y de disponer sus cuerpos y sus mentes a partir de los demás. Todo pertenecía a otra vida, todo vivió ya varias veces de varias formas, todo fue readaptado, reacondicionado, reformado. Por eso, toda vida ya transgredió las fronteras entre los reinos, las especies, los individuos, pero también los lugares y los tiempos. Todo lo que vive lo hace por metamorfosis: una repetición transformadora de aquello que lo precedió. Nada de lo que vive hoy en nosotros, teniendo detrás de sí infinidad de otras vidas, vivió jamás esa misma vida. El reciclaje que impone la metamorfosis al mínimo fragmento de materia de este mundo es lo que impide cualquier forma de ciclo, cualquier forma de retorno de lo idéntico. Por esto habría que hablar más bien de reencarnación.

La reencarnación no es una simple copia de la vida precedente. Es una técnica que permite a dos seres reencarnarse uno en el cuerpo del otro. Aparte de la nutrición, el sexo —incluso cuando no está asociado a la reproducción, como en el paramecio— es la forma más extrema de la transmigración, la que convierte a cualquier viviente vivo en carne compartida con otros vivientes. Esta fiesta de la transmigración que hace de la naturaleza un carnaval sin fin obliga a cada uno a ser y devenir bastardo, algo radical y ontológicamente impuro, mezclado, que transporta en su núcleo más profundo una parte de no-vida —la carne mineral del planeta—.

Pero hay algo todavía más profundo que hace de nuestra vida una

cadena infinita de reencarnaciones múltiples: los genes. En efecto, los genes que dan forma a nuestro cuerpo no son sino simples informaciones, pero también verdaderos escritores microscópicos, auténticos *copywriters*. Pero en un sentido muy particular. Al contrario de lo que le sucede a cada uno de nosotros cuando escribimos, al contrario de lo que me sucede cuando escribo este texto, esos autores microscópicos coinciden con sus escritos, y con el proceso mismo de escritura. *Ellos escriben*, pero *son materialmente* aquello que escriben. Son una forma de escritura engendrada por el cuerpo del escritor y que jamás está separada de él, como si todas las palabras que escribí viajaran conmigo inscritas en mi propio cuerpo. O, más bien, los genes son redactores para los cuales el acto de escribir coincide con una práctica quirúrgica de su propio cuerpo: ellos reinventan y reforman sin cesar la escritura de cada uno, y el sentido de su escritura corresponde a lo que logran hacer con el cuerpo. Es una forma de escritura creativa, en el sentido literal del término, como si cada palabra que yo escribiera cambiara mi cuerpo para siempre. Como no hay diferencia entre el orador y la palabra, entre el sujeto y la información suministrada, la novedad solo puede emerger mediante una metamorfosis. O, a la inversa, gracias a ellos, la escritura se vuelve un proceso ontológico de reencarnación. Esto significa al menos dos o tres cosas.

En primer lugar, hablar, decir «yo», escribir, significa para ellos *replicarse*. Si tenemos una estructura genética, es porque toda información sobre nosotros mismos o sobre el organismo del que formamos parte, es decir, toda identidad, es una réplica, una copia, una segunda versión. Pero esta cadena de reencarnación está como fragmentada y multiplicada de manera caleidoscópica. Gracias a los genes, cada detalle de nuestra identidad se vuelve autónomo, separado de los demás y dispersable en un número infinito de vidas y cuerpos. El elemento mínimo de lo que somos pudo vivir fuera de nosotros, con independencia de cualquier otro elemento que lo acompaña ahora, y será capaz de reencarnarse de forma indefinida en centenares de otros individuos que no necesariamente han de pertenecer a la misma especie. La identidad producida por la reencarnación es siempre una diseminación que hace de cada viviente una cita simultánea de varias comunidades, pero también una promesa de vida futura por entero diferente a la presente.

En el fondo, la escritura genética —la escritura de la reencarnación — nos permite comprender mejor lo que quiere decir hablar. No es la genética lo que se debe abordar siguiendo la metáfora lingüística, sino

más bien a la inversa: la lengua hace a la mente lo que los genes hacen a los cuerpos. La palabra divide una mente en porciones que pueden reencarnarse por todas partes de manera separada de todas aquellas que las acompañan o las acompañaron. Toda conversación, todo acto de pensamiento, es un intercambio de identidad espiritual, un mosaico de personalidades y de pequeños *yoes* que vienen de otra parte y que no cesan de viajar.

La sombra de las especies

Peter Schlemihl vendió su sombra al diablo y fue condenado a un exilio permanente. Tras haber rechazado la segunda oferta del diablo, Peter compró un par de botas que resultaron ser las de las siete leguas. Se retiró luego como anacoreta de la Tebaida y consagró el resto de su vida al estudio de la naturaleza. «Mi *Historia stirpium plantarum utriusque orbis* —escribe Peter al verdadero autor del célebre cuento, Adelbert von Chamisso— representa ya un gran fragmento de la *Flora universalis terrae* y un miembro de mi *Systema naturae*. No solo creo haber aumentado casi en más de un tercio el número de especies conocidas, sino también haber hecho algo para el sistema natural y para la geografía de las plantas». Las veleidades de naturalista del personaje de ficción correspondían en realidad a las de su autor. Estudiante de Medicina, alumno del director del museo zoológico de Berlín y cofundador de dicho museo, Martin Hinrich Carl von Lichtenstein, Chamisso, es uno de los personajes más extraordinarios y ambiguos del Romanticismo alemán. Nacido en Champaña bajo el nombre de Louis Charles Adélaïde de Chamisso de Boncourt, abandonó Francia en 1792 a consecuencia de la Revolución francesa y se refugió en Alemania. Se describió una vez de esta manera: «Soy un francés en Alemania y un alemán en Francia, un católico entre los protestantes y un protestante entre los católicos, un filósofo entre los creyentes y un hombre piadoso entre los librepensadores, un hombre de mundo entre los sabios, un sabiondo entre los pueblos del mundo, un jacobino entre los aristócratas y un noble entre los demócratas, un hombre del Antiguo Régimen, etc. No tengo dueño. Soy un extranjero en todas partes. Quisiera abrazarlo todo; todo se me escapa».

Si *La maravillosa historia de Peter Schlemihl* (*L'étrange histoire de Peter Schlemihl*) es una de las reflexiones más profundas sobre las

metamorfosis invisibles que pueden afectar a la vida humana, Chamisso descubrió uno de los fenómenos metamórficos más misteriosos que alberga la Tierra. Algunos meses después de la publicación de la novela, en agosto de 1815, Chamisso se embarcó rumbo a Copenhague en el Rurik, un barco que partió a finales de julio desde San Petersburgo, en compañía del médico y entomólogo Johann Friedrich von Eschscholtz y del pintor Ludwig Choris. En el camino, Chamisso y Eschscholtz se quedaron fascinados con las salpas, tunicados pelágicos de cuerpo gelatinoso, e hicieron un importante descubrimiento. En palabras del propio Chamisso, descubrieron que «en esos moluscos transparentes de altamar, una única y misma especie está representada en generaciones alternadas de dos formas muy fuertemente diferentes; a saber: una salpa individual de libre flotación engendra seres jóvenes que tienen una estructura diferente, casi con forma de pólipo, encadenados unos con otros, y en esa república de individuos agregados cada uno engendra animales individuales de libre flotación, en los cuales vuelve la forma de la generación precedente». El estupor de este descubrimiento fue grande, ya que, dice Chamisso, «es como si la oruga pariera a la mariposa, y la mariposa, a su vez, pariera a la oruga». Cuando volvió del viaje, publicó el libro *Sobre algunos animales que pertenecen a la clase linneana de los gusanos: las salpas*, donde describe con mayor detalle este descubrimiento. Las salpas, escribe, «existen de una forma doble, ya que los descendientes son diferentes de sus padres a lo largo de su vida, pero capaces de engendrar una generación que se les parece». Por esta razón, «cada salpa es diferente tanto a su madre como a su hija, pero es idéntica a sus abuelas y a sus nietas, así como a sus hermanas». Las dos generaciones difieren también porque la primera es solitaria, mientras que la segunda es más bien una formación de individuos aglomerados. Se podría pensar que la prole solitaria es el animal y que la prole aglomerada es una serie de huevos vivientes. Una mirada más atenta, prosigue Chamisso, prefiere compararla a la metamorfosis de los insectos o de las ranas. «Si no fuera tan común, podría llegar a sorprendernos esta metamorfosis de las formas inmutables, independiente del trayecto de vida de cada individuo, que engendra dos formas que se desarrollarán más tarde, la larva y el imago. Esta metamorfosis de la forma se lleva a cabo en dos generaciones sucesivas, y la forma cambia no en el individuo o en los descendientes, sino a través de las generaciones». La razón por la cual las generaciones difieren, como la larva difiere del imago, es más bien desconocida. Al principio, el descubrimiento de Chamisso fue

severamente criticado (en especial, por Lorenz Oken), pero después llegó una confirmación inesperada del biólogo Michael Sars, quien identificó otros animales marinos que parecían presentar la misma forma de «metamorfosis intergeneracional». El caso más importante es el de la medusa común (conocida hoy con el nombre científico de *Aurelia aurita*). Sars escribe que en todos estos casos «no es el individuo, sino la generación, lo que se metamorfosea». Sin embargo, será un biólogo danés, Johannes Japetus Smith Steenstrup, quien encontrará la fórmula que define, a partir de su publicación, el fenómeno en cuestión: «alternancia de las generaciones». Steenstrup lo define como un «fenómeno natural notable y hasta ahora inexplicable de un animal que produce una prole que no se asemeja en ningún momento a su madre, pero que, por otra parte, produce una descendencia que regresa a la madre en su forma y en su naturaleza, de modo tal que la madre animal no encuentra su semejanza en su propia progenie, sino en la descendencia del segundo, tercer o cuarto nivel de la generación». Una generación tiene para Steenstrup el rol de «preparar la vía para la siguiente generación de animales destinados a alcanzar un grado de perfección más elevado». A esta generación se la conoce como «nodriza» (*Ammen*). Fue Steenstrup quien extrajo este fenómeno del registro de las anomalías: no solo afirmó, citando a Goethe, que «la naturaleza sigue su propia vía, y lo que nos parece una excepción está dentro de la regla», sino que se esforzó en demostrar que «ya no hay que considerar [la alternancia de la generación] y los fenómenos en los que se manifiesta como algo paradójico o desviado, como hasta ahora tendimos a interpretar».

A diferencia de muchos naturalistas, que, como Leuckart, en 1853, interpretaban la alternancia de generaciones como «una metamorfosis repartida en varias generaciones», Steenstrup diferencia entre «metamorfosis» y «alternancia de generaciones». A partir del biólogo inglés Owen, se denominará «al ciclo de cambio, que se efectúa a lo largo de una sucesión de individuos y que no se acaba en una única vida, "metagénesis" en lugar de "metamorfosis"». Todavía hoy se designa con dicho nombre a ese fenómeno que define la alternancia entre un estadio haploide sexual y un estadio diploide asexuado en las plantas, mientras que, en los animales, para designar la alternancia entre una generación partenogenética y una generación sexual, se habla con más frecuencia de «heterogamia».

Sin embargo, Steenstrup proporciona la reflexión más profunda en torno a este fenómeno. Si hay alternancia de generaciones es porque «la especie no está plenamente representada por los individuos adultos

de los dos sexos capaces de la reproducción, ni por el desarrollo de estos: es necesario tener individuos de una o varias generaciones precedentes, que son como un complemento de estos». Si, en la naturaleza, la especie suele estar representada por el individuo y por la metamorfosis propia del desarrollo, en este caso, se podría ver una especie de «falta de individualidad completa como representantes de las especies», una carencia «de individualidad en la especie».

Una especie necesita la metamorfosis porque una forma individual jamás podrá agotarla. En el fondo, la vida de cualquier especie es una historia muy larga de reencarnaciones sucesivas y paralelas: toda forma necesita reencarnar en otras. En cambio, ninguna de las formas que atravesamos expresa a la perfección a una especie, o bien la expresa en exceso: siempre somos menos o más que *humano*. La misma constatación es aplicable a las especies respecto de la vida que las atraviesa: ninguna de ellas llega a contener por entero la sustancia de la vida, a agotar su fuerza y su individualidad. Como Peter Schlemihl, la vida en nuestro planeta cedió su sombra al diablo y fue obligada a viajar de sitio en sitio y de forma en forma.

IV
MIGRACIONES

La migración planetaria

El verdadero sujeto de cualquier metamorfosis es nuestro planeta. Todo viviente es un reciclaje de su cuerpo, un *patchwork* construido a partir de una materia ancestral. Gracias a nosotros cada uno de nosotros puede decir «yo». La vida del planeta es una inmensa metamorfosis indetenible. La manera en que percibimos su fuerza metamórfica es ante todo la migración que impone a cada uno de sus habitantes.

Imaginemos que estamos en un bus, un automóvil, un avión, un navío o un tren. Ese vehículo es tan grande que no tenemos la menor idea de su forma y de sus límites.

Nos encontramos aquí desde hace tanto tiempo que olvidamos cómo y cuándo nos embarcamos (como si estuviéramos aquí desde siempre), e incluso por qué tomamos este medio de transporte. Ignoramos y olvidamos su destino incluso una vez acabado el viaje.

Este navío —a la manera de un barco crucero— está tan lleno que no comprendemos siquiera quién lo pilota, ni si hay alguien al mando.

Imaginemos todo esto y tendremos una imagen extremadamente precisa de lo que significa estar en el mundo. La primera característica del mundo, de hecho, no es ser una inmensa masa de materia extensa, ni ser un espacio abierto y acogedor, así como no se define por el hecho de estar poblado por una multiplicidad de objetos y sujetos «otros». Su esencia tampoco reside en el hecho de ser o de devenir el objeto del conocimiento, de oponerse al sujeto como aquello que se abre a los sentidos y al pensamiento.

El mundo se define, ante todo y en primer lugar, por el hecho de ser un *planeta*, es decir, un cuerpo, o más bien un conjunto de cuerpos caracterizados por un movimiento irregular y casi perpetuo. La palabra «planeta» proviene de la raíz griega *planaomai*, que quiere

decir «errar, extraviarse». El mundo es el ser de la metamorfosis, no el simple teatro de una transformación que involucra una porción limitada y marginal de su cuerpo, sino *la causa, la forma, la materia de la metamorfosis misma y de su movimiento*. A causa de esta naturaleza *planetaria*, nada puede permanecer donde está, ni ser lo que es.

Observemos todo lo que está alrededor nuestro: poco importa su textura, su forma, su edad y su consistencia. Las aves, el viento, los ríos, pero también las construcciones, los olores, los colores: todo se mueve, todo se transforma. Todo cambia de lugar aun si no nos damos cuenta de ello. Todo cambia de forma aun si esa transformación permanece invisible a nuestros ojos. El mundo como realidad planetaria es un cuerpo a la *deriva* y, a la inversa, ir a la deriva es el primer atributo de todos los cuerpos de este universo, terrestres y celestes. La deriva no es solo un movimiento espacial, no se limita a un desplazamiento desde un lugar a otro, sino que es un movimiento mucho más íntimo, corporal, que opera a todos los niveles de la vida de cada ser terrestre. El sexo, la nutrición, pero también la imaginación, la lengua, el nacimiento y la muerte son otras tantas formas y expresiones de ese movimiento. A causa de la naturaleza *planetaria* de Gaia y de todos sus hijos, cada cuerpo que hay en la Tierra está sometido a la metamorfosis.

Ahora bien, es solo por esta naturaleza planetaria —esa fuerza metamórfica que define el ser hasta de la mínima partícula del globo — por lo que este conjunto dispar de objetos, seres, modos y acontecimientos constituye algo unitario: todo ocupa tarde o temprano el lugar del otro —está obligado a ello—, todo ser debe entrar tarde o temprano en el cuerpo del otro (o devenirlo). La forma de los otros se tornará, por fuerza, nuestra forma. Todo participa del mismo cuerpo, de la misma sustancia, de la misma naturaleza. Gracias a la metamorfosis que lo atraviesa, cada ser deviene planetario y, por lo tanto, mundano: la deriva es el nombre cósmico de la metamorfosis, su forma más original, elemental, mineral.

Toda cosmología, toda doctrina del mundo —toda teoría de la metamorfosis— debe poner en acto esta dimensión planetaria. Cada cosmología debe ser una planetología, una metafísica de la deriva. Como hijo de Gaia, cada ser va a la deriva, es decir, se transforma, cambia de hogar, migra. El mundo obliga a todas sus partes a ir constantemente a la deriva, fuerza a todo, viviente y no viviente, piedra, agua, aire, fuego, elefantes, hombres, robles y virus, a moverse, a desplazarse, a metamorfosearse en el mismo lugar y a transformar por metamorfosis lo que los rodea.

Esta deriva se produce en cualquier lugar y en cualquier momento, y conoce varias dimensiones; se produce en varios niveles de manera simultánea, a tal punto que todo, todo de forma literal, está a la deriva, y sigue trayectorias diferentes y contradictorias.

La primera dimensión, la más simple, la más común y la más evidente —y, no obstante, el objeto de una negación constante— es la dimensión geológica. Antes de cualquier otra transformación, antes de cualquier otra migración, antes de cualquier otro desplazamiento de lo viviente, hay una migración más original, más universal: la que involucra e implica a la Tierra que se encuentra bajo nuestros pies. Este espacio que continuamos llamando, como signo de negación cultural y psíquica, «la tierra firme».

En 1912, un climatólogo alemán descubrió que no hay nada fijo y estable en la Tierra: no hay tierra firme, ya que cada parcela de tierra es arrastrada a otra parte y se aleja de su posición actual. La litosfera tiene una dinámica que no parece muy distinta de lo que se cree que sucede con las circulaciones de los meteoritos en la atmósfera: tierra y cielo están ligados en la transformación de sí mismos. Alfred Wegener, el primer teórico de la «deriva continental», revolucionó en profundidad la geología: sus intuiciones se consideran hoy como el equivalente, en la geología, de lo que Darwin representa para la biología.

La tectónica de las placas es la destrucción de la geografía como ciencia formal. Ya no hay tierra, ya no hay formas estables y definitivas. Todos los continentes son balsas en movimiento, barcos que transportan a todos los vivientes de un lado a otro del planeta, por encima y por debajo de su superficie. Desde un punto de vista planetario, la vida migra, ya que lo que se desplaza es la tierra sobre la cual cada viviente posa sus pies. Es imposible pensar que los migrantes constituyen una pequeña parte de los vivientes. El suelo es lo que migra y no cesa de migrar. No hay patria ni colonias, sino tan solo barcos o balsas diferentes. Cada continente, cada tierra emergida (así como cada océano) es una especie de arca de Noé que transporta consigo una miríada de seres vivientes hacia un lugar apartado, alejado de cualquier origen. Con esta diferencia, no habrá jamás final del viaje, ya que el movimiento no es la consecuencia de una inundación o de un acontecimiento climático accidental. La condición del ser-en-el-mundo es una condición de migración, no un viaje de un lugar a otro, sino una forma de movimiento perpetuo —una deriva—. La tectónica de las placas, la idea de que todo en la Tierra se encuentra en estado de deriva, universaliza la idea misma contenida

en el concepto de planeta y de cuerpo que está en movimiento irregular continuo. Cada cuerpo sobre la Tierra tiene el estatus y la dinámica de la Tierra entera. Aceptar la naturaleza planetaria de todo ser vivo significa entonces radicalizar el hecho de que comparte su naturaleza más profunda con Gaia.

La metamorfosis, que es tan inherente a lo viviente, es una consecuencia de esta deriva que anima y fabrica el cuerpo de la Tierra. A la inversa, la metamorfosis de los vivientes, en lugar de perturbar la vida del planeta, constituye su dinámica esencial: al metamorfosearse, la materia puede volverse planeta, en deriva perpetua.

Nuestra deriva es multifacética. En primer lugar, desde un punto de vista astronómico: la Tierra es la metamorfosis de la misma nebulosa de materia de donde se formaron el Sol y los demás planetas. Pero también desde un punto de vista microscópico: la deriva no solo es geológica y geográfica, sino también biológica y fisiológica. O bien, para ser más exactos, el sexo y la evolución, pero también la alimentación y el metabolismo, no son sino una prolongación del movimiento de la vida metamórfica del planeta. Somos seres a la deriva y solo podemos serlo porque, y solo porque, todos somos en conjunto un supercontinente, un superser viviente cuyas partes no cesan todas de alejarse y de chocar entre sí.

Teoría del vehículo

La condición *planetaria* no es una cualidad individual: ser un planeta siempre significa serlo para algo distinto o para alguien distinto. Cada objeto en el mundo es el planeta de alguna otra cosa. Cada ser vivo es el planeta de algún otro. La Tierra es nuestro planeta: nos lleva, nos transporta de manera constante hacia otra parte. Pero nosotros somos el planeta de numerosos otros seres: de las bacterias, los hongos y los virus que viven en nuestro propio cuerpo. Lo somos también desde un punto de vista genético: el cuerpo humano es un agregado de fragmentos de código genético proveniente de otras épocas, de otras especies, de otras formas de vida. Yo mismo soy el planeta de los códigos genéticos de mi madre y de mi padre, códigos que derivan a través de mi cuerpo mucho más allá del espacio anatómico de sus cuerpos. La genética, así, es una tectónica planetaria de la vida. Las ideas y los conocimientos son nuestros planetas (ya que nos sostienen), pero también son los habitantes de los planetas humanos (ya que los expandimos hacia cualquier lugar).

De manera general, cualquier relación con otros seres reproduce una configuración planetaria donde uno de los seres deviene planeta para el otro, donde mutuamente son planeta el uno para el otro, por diversas razones. La relación metamórfica siempre es una relación planetaria, en el doble sentido de que transforma un objeto en mundo y convierte a una de las formas implicadas en planeta de la otra. Esta dimensión relacional del ser planetario es lo que llamamos «vehículo». El hecho de que todo sea planeta para otra cosa significa que todo es el vehículo de algo distinto. Es una *metáfora*. El universo, el mundo entero, es una agencia de transporte, donde todo se mueve y transporta consigo otra cosa. Todo es un arca de Noé. Ser en el mundo es transportar algo distinto a uno mismo y ser llevado y transportado

por otros. La metafísica de la deriva es también una metafísica de la *vehicularidad*. La diferencia entre estos dos términos reside en el hecho de que para uno hablamos del movimiento interior de un cuerpo, mientras que para el otro cada planeta es, no solo un cuerpo en movimiento, sino también un cuerpo que da movimiento a otros cuerpos.

En este sentido, un automóvil, un barco o un avión son las formas más elementales y paradigmáticas del ser-en-el-mundo: no solo los seres vivientes, sino también cualquier objeto es un vehículo que lleva hacia otra parte aquello que sostiene. Esta intuición estuvo en la base de una doctrina muy antigua, el concepto platónico de *ochema*, un vehículo, que es la condición de posibilidad de toda forma de existencia terrestre y ultraterrestre del alma. En varias de sus obras, Platón había hecho referencia a un vehículo que acompaña y hace posible el descenso del alma al cuerpo y cualquier forma de encarnación. Habla de ello en el *Timeo*, donde imagina que el gran artesano responsable de la creación del mundo distribuye cada alma humana en cada estrella, y, «habiéndolas montado como sobre un vehículo, les mostraría la naturaleza del universo». En otra parte habla de que las almas, después de la muerte, vuelven a Aqueronte en su vehículo. La escuela platónica especulará mucho sobre estos detalles, e imaginará un número variable de «carros del alma». Imaginado como vehículo, el cuerpo no determina la adhesión geográfica o física a un lugar, a un espacio o a un fragmento de materia, sino que, por el contrario, es lo que vuelve posible el movimiento. Es la condición de posibilidad de la salida del espacio, del lugar o, mejor, el principio de su variación permanente. Si tenemos cuerpo, no es para adherirnos mejor a un aquí y ahora, sino para poder cambiar de lugar, cambiar de tiempo, cambiar de espacio, cambiar de forma, cambiar de materia. El cuerpo-vehículo es la condición de posibilidad de la metamorfosis: hace posible ir a otra parte, convertirse en otro.

Nuestro cuerpo no es más que un automóvil, un avión, un navío de identidades y formas. Un automóvil que ha permitido que la identidad de un número infinito de otros individuos salga de su caparazón y viva en nosotros. Un avión para una infinidad de recuerdos y de ideas que pueden ir por todas partes y atravesar los lugares y la materia. Un navío de imágenes del mundo que están modificando la naturaleza del mundo. Todo cuerpo es un viaje en curso. Así, en la tradición platónica, incluso tras la muerte, las almas no dejan de viajar, sino que solo cambian de vehículo, de carro.

Se trata de una inversión de la lógica de la sustancia y de la

localidad: no hay sustrato, y apoyarse sobre el otro significa emprender un viaje. Entrar en otra vida significa ser llevado a otra parte. Para devenir algo, todo debe convertirse en el planeta de otra cosa: todo debe aceptar una relación vehicular con otros. Por un lado, la relación con el mundo siempre está mediada por otro cuerpo: no hay existencia simple, inmediata, y jamás hay relación inmediata con la realidad. Por otro lado, formar parte de un cuerpo significa no solo mezclarse con un único cuerpo, sino ser llevado, por él, a una infinidad de otros cuerpos y de otros lugares. Todo cuerpo es un pasillo. Todo cuerpo es la puerta de acceso a una infinidad de otros mundos.

La gran arca

«Todas las criaturas vivientes según su especie, y todo el ganado según su especie, y todos los reptiles que reptan sobre la tierra según su especie, todas las aves según su especie, todas las pequeñas aves, todo lo que tiene alas entrará en el arca, de a pares». El Antiguo Testamento nos hacía imaginar el globo entero como un inmenso vehículo. Sin embargo, cualquier lógica vehicular hace imposible concebir la totalidad en términos espaciales: si hay vehículos es porque no hay un espacio común, una casa común, un lugar de cohabitación que permitiría a todas y a todos construir una relación estable y, sobre todo, dentro de un lugar único. Si es necesario continuar a la deriva es porque el lugar que permitiría que todo encuentre un objeto por completo distinto jamás podrá existir. El mundo es un planeta; no es un globo ni una casa. El mundo es un planeta y por eso habrá siempre un *hacia otro lugar* y un *de otro modo*. Basta con una experiencia del pensamiento para comprenderlo.

Imaginemos que vemos reunirse en un único lugar, por voluntad propia y no por mandato divino, a todas las especies de la Tierra. Imaginémoslas: se desplazan *todas juntas, unas al lado de las otras* hacia ese mismo espacio. Imaginemos que llegan de los lugares más alejados —caminando, volando, reptando—. Imaginemos a los insectos y a las aves, a los virus y a las bacterias, imaginemos que todos los árboles y todas las plantas extienden su cuerpo y envían sus simientes. Imaginemos esta Asamblea de los vivientes. La Comuna de la vida. La vida como encuentro actual, sensible, de todos los vivientes.

Imaginemos ese lugar. ¿Qué espacio puede albergar a todos esos vivientes? ¿Cómo concebir esta suerte de paraíso, abierto ya no solo a los humanos, sino también a cualquier especie? ¿Cómo imaginar el lugar que puede concentrar a todo viviente? ¿Cuáles son sus límites?

Para pensar ese paisaje absoluto, es preciso imaginar que todos los seres no se limitan a estar en relación de contigüidad recíproca. Para que todos estén en el mismo lugar, hace falta también que cada uno sea uno del otro, uno con el otro, uno en el otro.

Este paisaje absoluto, el paisaje que reúne a todos los vivientes, sería entonces el paisaje o la frontera que separa una especie de la otra, un cuerpo del otro: un umbral. En este paisaje, toda piel, toda cutícula permitiría que cada especie se transforme en otra; es un pasillo gracias al cual todo cuerpo deviene el cuerpo del otro. En ese lugar, cada viviente podría también vivir la vida del otro.

Este paisaje absoluto no es y no puede coincidir con un lugar específico de la Tierra: siempre habrá otros vivientes en otra parte, otros fragmentos de Gaia que no estarían representados. Tampoco puede coincidir con la totalidad de la Tierra: el planeta es demasiado vasto como para que todos puedan verse y vivir de la respiración del otro. Por ello, los vivientes inventaron otra manera de construir la Asamblea: en lugar de reservar un espacio único para su convención, imaginaron distribuir esta Asamblea, distribuir el paisaje absoluto, en el conjunto de los cuerpos de los vivientes. Todos los vivientes constituyen una intensidad de esa nueva arca de Noé que nos permite encontrar al otro en su cuerpo. Cada uno de nosotros es el encuentro físico de varias especies, cada uno de nosotros es un pequeño zoológico que vehiculiza muchas más especies que aquella a la que imagina pertenecer. La vida hizo de cada ser vivo un arca para una infinidad de vivientes y no-vivientes. Todo se convierte en paisaje.

Para hacer posible la existencia de esta arca, para hacerla coincidir con el cuerpo de todos los vivientes —tanto los más pequeños como los más grandes—, la vida adquirió la forma que conocemos. El nacimiento y la muerte, por ejemplo, están ahí para permitir que cada quien sea un arca: nacer significa instalarse en la vida de otro cuerpo, ser vehiculizado por él durante nueve meses, para convertirse luego en el vehículo y el arca de su identidad genética, de su respiración, de su recuerdo durante el resto de la vida.

La evolución también es una manera de estructurar cada especie como un arca de Noé portátil: una especie es introducida en el mundo, es decir, vehiculizada por otra especie de la que ella, a fin de cuentas, deviene su arca. Así, nosotros, los humanos, fuimos introducidos en Gaia gracias al gran arca simiesca: los primates fueron nuestra arca, y nosotros somos ahora la suya.

La vida no es una cualidad propia de ciertos cuerpos, sino la consecuencia de la naturaleza vehicular de la materia, de la estructura

planetaria de este mundo. Hay vida solo allí donde los cuerpos son vehículos, arcas, planetas, unos de los otros. En este mundo —en nuestro mundo—, el espacio jamás podrá ser una pura extensión; jamás se presenta como algo dado. No hay espacio; solo hay viaje. Solo hay vida.

Deberíamos aprender a ver en cada ser vivo un arca ancestral. Estas arcas atraviesan la historia del planeta y del cosmos; no solo su geografía: atraviesan la totalidad de las fronteras aparentes —las que parecen separar lo viviente y lo no-viviente, las que sospechamos que existen entre la materia y el espíritu, o entre los individuos, las especies, los lugares y las épocas—.

Ellas no preexisten al mundo, sino que lo producen, lo tejen, lo encarnan. Nunca se podrá saber si se trata de una única y misma arca que se extendió hasta tal punto que ya no puede encontrarse su origen, o de una multiplicidad de arcas tan enredadas entre sí que llegan a confundirse.

Mediante estos cruces, estas arcas hacen coexistir los lugares más alejados de la Tierra, pero también tiempos distantes e incompatibles o formas de vida que no comparten ninguna relación de parentesco entre sí. A causa de ellas, cada ser sobre la Tierra transporta elementos prehistóricos y otros hipermodernos en su cuerpo. El recién nacido, el último viviente en abrir los ojos —poco importa que sea un humano o un cetáceo, una libélula o un roble—, está hecho de una materia que habitaba este planeta antes de la aparición de cualquier forma de vida. Su cuerpo es más antiguo que su especie o su familia, y, sin embargo, cambiará tal vez para siempre la historia del cosmos en un momento mucho más tardío de su propia existencia. Nada de lo que la vida le da proviene, *sensu stricto*, del lugar que lo vio nacer: sus átomos ultramilenarios han recorrido el universo, vienen de lugares que ya no existen y estarán destinados a lugares que probablemente no han surgido aún. No hay nada autóctono en lo viviente, no hay nada en absoluto autóctono en la materia de nuestro mundo.

Y estas arcas no cesan de embrollar los archivos y las cartografías que permitirían describir una historia y una geografía clara del cosmos. Siempre están por delante o por detrás; jamás se quedan en el lugar. A causa de ellas, es imposible sincronizar las horas o cerrar con candado y aislar los lugares. A causa de ellas, es imposible suponer que la historia pasada posee una importancia superior al futuro en la definición de la identidad de cualquier ser. A causa de ellas, es imposible distinguir nuestra infancia de la del mundo.

Llevamos en nosotros la infancia del universo —o, para decirlo

mejor, compartimos nuestra infancia con la mínima porción de la materia de este planeta y de todo lo que lo rodea—. Compartimos nuestro aliento con todos los vivientes presentes y futuros. Es Gaia la que respira en nosotros. Cada respiración de un nuevo ser produce una distribución más y un cuerpo común más: mezclamos de nuevo el cuerpo del planeta entero y construimos nuevas alianzas entre las formas. Cada viviente es un micro-Leviatán que ensambla de manera diferente los cuerpos más dispares y heterogéneos.

Esta ancianidad, esta vitalidad, es solo una ventaja. Es la señal y la sustancia de la fragilidad de toda forma: todo lo que existe lleva en sí la necesidad de cambiar de piel y de rostro; está animado por una vida que jamás podrá estar encerrada en los límites que la contienen. Lo que vemos de manera equivocada como vulnerabilidad, mortalidad o debilidad es solo el otro aspecto de esta apertura y de esta continuidad entre todas las vidas: cada una y cada uno de nosotros tiene una vida que no es cabalmente adecuada al cuerpo que habita. Ella solo espera el momento de transformarse en otro cuerpo. Ese viejo soplo, omnívoro e híbrido, ya está migrando hacia otra parte. Y, más en general, la mortalidad es solo la evidencia de que, en el corazón de toda vida, hay una materia mineral —la de Gaia— que no tiene ninguna necesidad de animar tal o cual cuerpo, materia mineral, indiferente a las formas y, sin embargo, disponible para todas ellas. Estas entrañas minerales que toda vida alcanzó en su seno bullen para volver a ser roca. El destino de la metamorfosis no es la inmortalidad, ni siquiera para el planeta.

Todos a la casa

Deberíamos describir y ver nuestra convivencia a partir de esta vehicularidad. Ahora bien, los vehículos nos dan miedo. Tememos a las arcas. El viaje nos da temor. A pesar de todo, no conseguimos liberarnos de nuestra obsesión por la casa. No llegamos a liberarnos de nuestro amor por espacios bien ordenados, limpios, que son nuestros, exclusivamente para nosotros y no para los demás. No logramos liberarnos de nuestro amor por las fronteras nítidas, por la oposición entre un espacio interior y un espacio exterior: continuamos prefiriendo el interior, la gruta y las entrañas de la tierra a la exposición al sol, al viento, a la lluvia, al mundo. La casa es el arquetipo de la frontera, no solo porque incluye los primeros muros que construimos, utilizamos y habitamos, sino también porque a través suyo compartimos la humanidad entre lo cercano, lo íntimo, lo inseparable, y el resto. Gracias a la casa existe un yo y un tú, y a través de la casa el yo aprende a no separarse ya de ciertos «otros», a amalgamarse, a familiarizarse con ellos. No conseguimos abandonar la casa, ni logramos despedirnos de la idea de que habría una relación *natural* con el espacio, inmediata y originaria, en vez de artificial y accidental. Nunca llegaremos a librarnos de la idea de que hay un lugar donde no estamos expuestos al peligro, donde estamos protegidos de forma natural, donde somos *naturalmente* nosotros mismos.

Esta obsesión por la casa es algo mucho más profundo de lo que parece. No solo estructura nuestra experiencia política (cada uno de nosotros pretende tener derecho a una casa), siendo la ciudad un conjunto de casas; no solo estructura nuestra experiencia de las cosas (lo que llamamos «economía» no es otra cosa que la tentativa de hacer coincidir individuo y casa), sino que también, y sobre todo, define la

manera en que continuamos viendo la relación de los vivientes entre sí, y la que existe entre los vivientes y el espacio que los rodea. De hecho, sobre esta idea se funda en su totalidad y se constituyó, al menos, la ecología. Todas las reflexiones en torno a lo viviente parecen no haber logrado liberarse de una nostalgia completamente infantil por la idea de que la naturaleza es una inmensa *casa* natural, acogedora, benevolente, una *familia*, donde hay hermanas, hermanos, padres, aliados, y nunca verdaderos extranjeros. Toda la ecología es una voluntad de volver imposible el arca, de reconocer y reproducir por doquier la forma de la casa —lo opuesto al vehículo—. Ya en su *nombre* la ecología confiesa esta predilección.

El término apareció por primera vez en una monografía de Ernst Haeckel, publicada en 1866, sobre la morfología general de los organismos, como una variación de un término más antiguo (al menos un siglo más antiguo), el de «economía de la naturaleza». «La ecología —escribe Haeckel— es la ciencia de la economía de la naturaleza», o «una rama de la fisiología que ni siquiera aparece en los manuales»: la «fisiología de las relaciones recíprocas de los organismos entre sí y con su entorno». Ahora bien, la ciencia ecológica puede formarse con independencia de otras disciplinas científicas o de otros puntos de vista sobre la realidad —disciplinas como la biología, la física, la química o la geología, por ejemplo— solo en la medida en que imagina dichas relaciones como irreductibles a un mero hecho biológico (simple extensión del metabolismo individual), físico (mecanismo termodinámico puro) o químico (simple equilibrio molecular). Para que estas relaciones constituyan el objeto de una ciencia nueva, diferente y autónoma, deben ser de otra naturaleza. Esta relación, que no es puramente biológica, química, geológica o física, entre las diversas especies vivientes y entre esas especies y su propio mundo es de naturaleza social: la ecología nace como una teoría de las sociedades no humanas o de la relación social de los seres no humanos con el mundo natural abiótico. Como decían Frederic Clements y Victor Shelford en los años treinta del siglo XX: «La ecología es en gran medida la ciencia de las poblaciones comunitarias». Su objeto de estudio ha sido, desde el comienzo, la particularidad de la sociabilidad no humana, pero esta sociabilidad estuvo siempre calcada de la casa humana. Esta característica ya es evidente en Haeckel. Según él, la condición de posibilidad de la ecología es «la limitación de las condiciones de existencia de los organismos, cualquiera que sea su especie». Esta limitación es doble: en primer lugar, geográfica, ya que «nadie puede vivir sobre la Tierra

en cualquier lugar». Todos los seres están confinados a una parte del globo, e incluso, la gran mayoría de ellos, a un espacio restringido de manera particular. La limitación proviene de las relaciones recíprocas entre los organismos, ya que «cada especie de organismo depende de muchas otras que viven en el mismo lugar que ella y que le son nocivas, indiferentes o útiles». La escasez, sin embargo, no es tanto una evidencia cuantitativa probada como la condición de posibilidad, de modo tal que el acceso a los recursos de cada animal o ser vivo está mediado, desde un punto de vista social, por otros individuos no humanos. La ecología está obligada a reflexionar acerca de la escasez de las condiciones de existencia para poder abordar la naturaleza social, y no meramente química o termodinámica, de la relación con el entorno. Solo cuando los recursos son escasos se puede hablar de competencia. De hecho, es este conjunto de límites el que justifica la idea de que este agregado de relaciones recíprocas debe ser considerado como economía hogareña (*Haushalt*): la naturaleza es una economía, en el viejo sentido del término, donde cada cosa y cada quien deben tener un sentido y una función. Todo está definido allí según una relación de utilidad. El mundo biológico se estructura como el orden social fundamental entre los humanos (la casa). Y, si el totemismo, según la famosa definición de Lévi-Strauss, «plantea una equivalencia lógica entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos sociales» de modo tal que «la delimitación natural y la delimitación social son homólogas [...] y la elección de una delimitación en un orden implica la adopción de la delimitación correspondiente en el otro», la ecología es ya, como su propio nombre indica, una forma de antitotemismo que debe probar que todo en lo no-humano se estructura como la unidad social doméstica de base en los humanos. Solemos tender a proyectar sobre las plantas y los animales nuestra propia experiencia de sociabilidad. Se podría decir que la ecología nació como una ciencia inacabada de la sociabilidad no humana, inacabada, pues jamás logró pensar más allá del paradigma doméstico. Sin ser del todo consciente de ello, en su estructura general, en sus orientaciones, en sus conceptos fundamentales, la ecología fue una extraña invitación a imaginar a los seres vivientes no humanos con fronteras domiciliarias. Todos están en la casa y deben permanecer allí hasta su muerte. Si alguien sale de su casa (de su ecosistema), se trata de la invasión de un territorio ajeno o de la ruptura de un equilibrio. En su intento de preguntarse acerca de la relación entre los vivientes, la ecología terminó proyectando hacia fuera de las ciudades —sobre los espacios llamados «salvajes»— un

orden muy burgués, y muy siglo XIX. Permanecemos en la casa, no hace falta salir, y el espacio se define mediante las leyes de la propiedad y de la pulcritud. Al intentar salvaguardar lo no-humano, la ecología ha sido una de las más grandes agencias de antropización del mundo y de humanización de lo no-humano. Gracias a ella, el mundo se asemeja a un inmenso jardín Schreber donde todas las formas de vida respetan con amabilidad las fronteras que se les han impuesto.

La vida doméstica de los no-humanos

No es la ecología moderna la que impuso a los seres vivientes la metáfora de una relación estrictamente doméstica y hogareña con las formas de vida y con el territorio que ellas ocupan. Una disciplina, de la cual la ecología es una reencarnación inconsciente, lo anticipó: la economía de la naturaleza. El primer testimonio histórico de esta ciencia es la tesis de doctorado de un discípulo de Carlos Linneo, Isaac Biberg, de 1749. Según él, la economía de la naturaleza es «la disposición sabia de los seres naturales instituidos por el soberano Creador según la cual aquellos tienden a fines comunes y poseen funciones recíprocas». Aquí, el término técnico «disposición» se emplea, como admitirá Linneo en otros textos, para designar lo que la teología llamaba «la divina providencia». Esta doctrina estipula que todo ser tiene su propio lugar en la gran casa del mundo, lugar que le fue concedido por el gran jefe de familia: Dios.

Desde este punto de vista, la economía de la naturaleza es entonces una rama de la teología cristiana: es la disciplina que indaga acerca de la relación entre Dios y los seres vivientes. O, más bien, acerca de la relación que todos los seres vivientes mantienen entre sí y con el mundo material a partir de una decisión soberana tomada por su Creador. No es casualidad: en un mundo fijista, donde se considera que las especies no tienen relación genealógica entre ellas, es imposible pensar que un caballo de América y un perro europeo, que jamás se encontrarán, puedan tener una relación recíproca sin ponerse uno en la posición de su Creador común, que los creó y que, por lo tanto, pudo concebir su relación mutua.

Solo desde el punto de vista del Creador el mundo natural aparece y puede aparecer como una *sociedad*, como un orden de actores que siguen una lógica no puramente material. A su vez, solo debido a que

el punto de vista necesario para plantear la cuestión de la relación mutua entre los seres vivientes —es decir, la sociedad de los no-humanos— es el de su Creador, el modelo para ver esta sociedad es el modelo de la casa. De hecho, la palabra «economía» debe ser comprendida aquí en su antiguo sentido, o sea, el de la ciencia de la casa, del *oikos*, de lo doméstico, por oposición a la ciencia de la política. En la Antigüedad, la economía era percibida como lo contrario de la política: una parecía oponerse a la otra, exactamente como la esfera doméstica del *oikos* se oponía a la esfera de la ciudad y el Estado. La oposición era, ante todo, cronológica, y luego jerárquica: la casa precede al Estado, ya que concierne a la asociación relativa a la supervivencia biológica y no a lo que forma parte de la vida espiritual —es una comunidad más natural que la *polis*—. Una casa no se opone a la ciudad como un espacio sin gobierno, sino como una forma diferente de gobierno. Como dirá Aristóteles, «la política es un asunto de numerosos dirigentes, y la economía, de uno solo». Además, si la política estaba fundada sobre la autonomía y apuntaba a la libertad de los ciudadanos, en la Antigüedad, toda casa presuponía la esclavitud y no preveía ninguna libertad real de los sujetos en relación con el poder del padre. En la casa, de hecho, las cosas están puestas en el mismo plano que las personas (prueba de ello es el esclavo, definido por Aristóteles como «instrumento animado»). Al contrario de lo que pasa en la ciudad, donde el poder del jefe se dirige únicamente a los humanos, en la casa, el poder del padre concierne también y sobre todo a las cosas. Si la libertad es el pivote de cualquier experiencia política, la utilidad y el orden definen, por el contrario, la raíz de la estructura del asunto doméstico. Cada uno tiene su lugar, cada cosa tiene su utilidad, cada cosa tiene su función.

Ahora bien, ver la naturaleza en términos económicos significa imaginar que cada ser vivo tiene su lugar, su función, su rol, y que hay una unidad trascendente, jamás cuestionada, que permite considerar a todos los seres naturales en secreta armonía. La economía, para decirlo con palabras de uno de sus más antiguos teóricos, Jenofonte, «nos pareció el nombre de una ciencia, y esta ciencia se nos aparecía como aquella que permite a los hombres acrecentar su casa; la casa se nos aparecía como todo aquello que se posee; hemos definido como posesión lo que es ventajoso y útil para permitir vivir a cada quien; y, al final, hemos descubierto que era útil todo aquello de lo que uno sabe hacer buen uso».

En un contexto cristiano, Dios es el creador del mundo, no simplemente el rey o el señor: puede ejercer un poder sobre el mundo

y sobre todos sus seres vivientes solo porque es el padre de todos. La relación entre Dios y el mundo es aquella que el jefe de familia mantiene con su casa; el poder de Dios hacia el mundo es el gobierno del jefe de familia: un poder económico. Todo en el mundo debe considerarse como parte de la casa, pues solo en el interior de este orden toda cosa adquiere una función. El mundo natural se articula como una inmensa casa, como un espacio doméstico; no como un lugar político: no hay autonomía ni negociación del lugar que se supone que se ocupa, pues a todas y todos se les asignó una tarea y una función. Así, cada vez que pensamos que la asociación de los no-humanos se constituye según la lógica de la utilidad y el orden (cada vez que pensamos que la naturaleza es una gran casa, un espacio donde no hay negociación ni contingencia), se trata no de una observación, sino de la repetición del antiguo gesto antitotémico que dio nacimiento a los conocimientos ecológicos.

También, a causa de este paradigma sociológico puramente doméstico, la ecología ve la esfera de lo no-humano en términos patrimoniales en exclusiva. «La casa de un hombre equivale a su posesión», escribía Jenofonte, y el gobierno «económico» de Dios en el mundo hace de los no-humanos un conjunto de bienes definidos por entero en términos de utilidad.

Por lo tanto, no es casualidad que la primera consecuencia de este origen sea que la ecología y la economía mercantil compartan el mismo marco epistemológico y el mismo lenguaje. Otro alumno de Linneo establece una comparación explícita entre la economía de los bienes y la de los no-humanos: «Una economía en verdad maravillosa se ha establecido sobre nuestro planeta [...] para que todos se continúen por turnos como en una cadena. De hecho, así como en nuestra economía privada ni el arado, ni el cercado, ni el montón de estiércol sirven como alimento o remedio, pero sin embargo gozan de una gran utilidad; asimismo, en la economía de la naturaleza fueron preparadas varias cosas que son de una utilidad muy grande de manera mediata, aunque pueden no serlo de una forma inmediata. Los hombres cuentan su economía entre las más grandes invenciones que han podido imaginar, pero quiero que tú consideres cuán admirable es la economía establecida por el ser propiamente muy sabio». En el mismo tratado que fundó la economía sobre la naturaleza, Isaac Biberg hablaba de manos invisibles que permiten la constitución del orden natural: «Con el fin de que las cosas naturales subsistan como una serie ininterrumpida, la sabiduría del espíritu soberano ordenó [...] que todos los seres naturales se tendieran por turnos una mano

amiga para la conservación de cualquier especie». Desde el punto de vista epistemológico, al menos, la ecología y el capitalismo son hermanos: pertenecen a la misma familia y defienden intereses similares.

La búsqueda de un orden interior, definido por la armonía y por una forma de utilidad mutua, es, en parte, una respuesta a la única evidencia que los primeros textos de la ecología repiten con un horror prolongado: la guerra como forma elemental de sociabilidad no humana. «Si un hombre [...] contemplara desde arriba con todos sus sentidos atentos el globo como una nueva morada —escribe Daniel Wilcke, otro alumno de Linneo—, observaría el cielo cubierto de innumerables plantas de gran diversidad entremezcladas en la mayor confusión y maltratadas por gusanos, insectos, peces, anfibios, aves y mamíferos, al punto de suscitar una gran compasión: vería que esos seres vivientes no solo devoran las flores más bellas, sino que incluso, con una tiranía asombrosa, se matan sin compasión entre sí. En resumen, no notaría ninguna otra cosa más que la guerra de todos contra todos y, por otra parte, se vería impotente y expuesto a la violencia del mayor número; inquieto e inseguro, le costaría, incluso sería incapaz de encontrar un lugar para refugiarse. Tras una estadía bastante larga en este mundo, distinguiría poco a poco un orden elemental y, al final, la confusión suprema se le aparecería como un orden tan notable que, en su sorpresa, reconocería como algo difícil e incluso inútil buscar en la obra divina un comienzo y un final; de hecho, todas las cosas están en un movimiento circular». La relación recíproca entre los no-humanos parece ser el *summum* de la violencia: una guerra de todos contra todos (la imagen debe de provenir de Hobbes) que amenaza sin cesar el equilibrio físico de cada especie. Ver la naturaleza como un hogar sirve precisamente para negar, mejor aún, para reprimir esta violencia, reintegrarla en una racionalidad oculta y más amplia hecha de paz, de armonía, de combinación entre daños locales y utilidad universal. Gracias a estas «manos invisibles», a esta economía, no se necesita un pacto, un contrato, de cara a la guerra, como entre los humanos. Entre los no-humanos, cada ser tiene un rol en un orden doméstico que debe respetar por su estatus ontológico. Por eso ver el planeta como una casa, es decir, de manera literal, ver *ecológicamente*, es volver imposible toda forma de política terrestre. Pensar en un gobierno ecológico del mundo significa pensar que la relación recíproca entre los no-humanos nunca es el resultado de una negociación o de una decisión voluntaria y contingente.

Este marco permite comprender en plenitud la teoría de la

evolución de Darwin. El avance más importante de este último no fue solo la afirmación de la transformación de las especies (ampliamente sostenida ya en el siglo XVIII, y luego retomada por Lamarck), sino también ver que la transformación de las especies es un fenómeno ecológico, es decir, social. El destino genético y morfológico de cada especie no es la consecuencia de equilibrios químicos o geológicos en exclusiva, sino de fenómenos sociales de una forma muy específica de sociabilidad: la competencia y la guerra. Antes que retirar la guerra de la naturaleza bajo una lógica oculta de utilidad global, Darwin hará de la guerra de todos contra todos la prueba de un trabajo social compartido por todos los no-humanos que permite que la naturaleza produzca una utilidad local y global. La guerra es el lazo social que permite que la sociedad no-humana mejore y se extienda. En esta guerra general, la genealogía se vuelve un instrumento doméstico, una máquina de producir utilidad, a escala tanto local como mundial: gracias a la selección artificial —la guerra de la humanidad contra la naturaleza— es posible explotar la utilidad, pero, sobre todo, gracias a la selección natural la generación mutua de lo viviente produce una utilidad marginal, vuelve posible la mejora de las especies y permite reforzar la utilidad de las otras. La teoría darwiniana señala a la vez la disolución y el triunfo de la economía de la naturaleza y de sus presupuestos teológicos: todo, incluso y sobre todo la guerra y la competencia entre los individuos y las especies, tiene una función y contribuye a crear un orden interior. La guerra no es más que una astucia para volver la gran Casa más potente y más fuerte que nunca.

Contra las casas, opera la metamorfosis.

Invasiones

El planeta Tierra es la vida de la metamorfosis, la deriva de todo lo que vive: su naturaleza es tal que todo debe cambiar de lugar y cada espacio debe cambiar de contenido. La ecología es imposible, pues nada podrá permanecer en su lugar todo el tiempo: los seres jamás tienen hogar y los lugares jamás serán casas para un único propietario.

Fue uno de los padres de la geografía botánica quien constató que toda asociación de seres vivientes con un lugar jamás puede verse desde el prisma de la autoctonía. Así, cuando publicó en 1854 su monumental *Études sur la géographie botanique de l'Europe*, Henri Lecoq afirmó que «ocuparse de la *sociabilidad* de los vegetales y de sus asociaciones entre individuos semejantes y entre especies diferentes» coincidirá con el estudio «de los fenómenos de migración y colonización».

En efecto, escribe Lecoq, «rara vez la población vegetal de un país le pertenece [a este] por entero. Ella proviene, o bien de plantas realmente originarias del suelo que habitan, o bien de especies colonizadas, transportadas por medios diversos». En una especie de totemismo invertido, que es propio de la ciencia botánica desde sus orígenes, estudiar «el área de extensión de cada especie» significa, para Lecoq, «descubrir su verdadera patria, sus viajes, sus combates, su colonización», y, al mismo tiempo, «seguir paso a paso la invasión de nuestras planicies y de nuestras montañas por esas poblaciones extranjeras; me he esforzado en seguir su rastro como los historiadores buscan descubrir nuestro origen remontándose a las hordas salvajes que, en los tiempos remotos, se lanzaron sobre nuestra vieja Europa y mezclaron sus vigorosas razas con los habitantes vencidos y sometidos, de cuya herencia venían a apropiarse». Para socializar, hace falta migrar, cambiar de lugar y transformar un lugar. Es

imposible vivir, es decir, encontrar seres vivos, sin viajar. Aun los seres que fueron considerados como paradigma de la estabilidad son migrantes, como más tarde repetirán Gilles Clément y Stefano Mancuso.

Todos los seres vivientes hacen de su relación con el espacio un medio de metamorfosis de sí mismos y del mundo que habitan. Instalarse en un lugar significa transformarlo: la casa no es más que la cicatriz de una metamorfosis del mundo que olvidamos. Toda relación de frecuentación prolongada de un lugar y de los seres que allí habitan es un cambio profundo de su naturaleza. Toda habitación es una doble invasión: invadimos el espacio que habitamos y ese mismo espacio nos invade.

Ver la relación de lo viviente con el espacio desde el prisma de la autoctonía no es entonces contactar con un origen: significa más bien imponer a los seres una normatividad que no concierne a su vida. De hecho, las categorías que nos permiten hacerlo no provienen de la observación biológica, sino del derecho común británico. Un biólogo británico del siglo XIX, Hewett Cottrell Watson, fue quien creó ese malentendido. Al investigar sobre la flora británica, Watson protestará contra las plantas que «han adquirido un derecho muy incierto a ser incorporadas a la flora espontánea propia de la isla» británica, es decir, «las especies surgidas ocasionalmente de semillas o raíces lanzadas fuera de los jardines, y que se mantienen durante algunos años; y [...] aquellas plantas con fines decorativos o económicos. Ellas no tienen derecho a ser llamadas británicas del mismo modo que los franceses o los alemanes que se instalan ocasionalmente en Inglaterra». Algunos años más tarde, Watson publica un libro en el cual establece «las reivindicaciones civiles y la situación local de las especies [vegetales británicas] según una escala de términos». Y en un sorprendente gesto antitotémico aplica las categorías de la *common law* a las plantas: distinguirá entonces especies ciudadanas, especies *denizens*, especies extrañas (*aliens*). Cada vez que la ecología se obstina en hablar de especies invasivas —en especial, a partir de la obra de Charles Elton de 1958, *The Ecology of Invasions by Animals and Plants* —, nos obligamos a imponer al mundo vegetal las costumbres y las convenciones de una parte geográfica e históricamente ínfima de la cultura humana (la cultura jurídica británica del siglo XIX).

Una norma humana y demasiado humana intenta, de diversas maneras, forzar a los no-humanos a adoptar las formas sociales típicas de los Estados de fronteras cerradas del siglo XIX. Es como si la ecología exigiera que todas las especies no humanas se comporten

como buenos padres de familia (atentos al orden y a la utilidad) o como ciudadanos preocupados de no franquear las fronteras de las naciones que los humanos han trazado para sí mismos de manera por completo arbitraria.

Reconocer la metamorfosis de la Tierra es liberar a los seres vivientes de ese extraño cautiverio: ellos no se limitan a habitar Gaia, sino que la llevan en su vientre —la transportan con ellos a todas partes adonde van—. No habitan tal o cual territorio; son un suelo que no cesa de cambiar de geografía y de textura.

V
ASOCIACIONES

La ciudad multiespecies

Toda metamorfosis es la evidencia de una relación entre formas dispares que define el ser de cualquier forma de vida. Esa relación no está en el exterior de nuestro cuerpo. Se trata de su propia fisiología. Nosotros somos *a la vez* oruga y mariposa. Ninguna silueta, ningún *ethos* ni ningún mundo podrá resumir nuestra vida. Todo viviente es la contracción y el despliegue de una biodiversidad anatómica, ética y ecológica cuya condición de posibilidad y cuya historia es la metamorfosis.

Desde este punto de vista, una asociación temporaria, incluso estable, con otros vivientes no es una dimensión supernumeraria y accidental de nuestra vida; no es una segunda vida que se añade a la primera nuestra en un segundo momento; es la prolongación de la biodiversidad interior, la amplificación de la fuerza metamórfica que nos anima. El ecosistema y la ciudad son espacios de conspiración metamórfica, de remolinos cuyas formas se asocian para volver posible una metamorfosis más grande de la Tierra, es decir, para dar una vida más intensa y más rica a Gaia.

Si la idea de ecosistema fue durante mucho tiempo un dispositivo para frenar y bloquear la metamorfosis, la ciudad humana se constituyó desde su origen contra la idea de la vida como asociación de formas, *ethos* y mundos dispares. Fue el laboratorio de la forma más radical de monocultivo ético, ecológico y biológico. De hecho, tendemos a ver la ciudad como un espacio por entero mineral y, *por lo tanto*, monoespecie: sería la colección de seres humanos que viven de manera estable *en* una porción del cuerpo de Gaia y que manipulan la estructura de dicho cuerpo para construir refugios. Todo lo que no depende de lo mineral y de lo humano —salvo rarísimas excepciones, como los gatos, los perros, algunos caballos, las plantas decorativas y,

de manera ilegal y clandestina, las ratas y algunos insectos— es rechazado hacia el exterior del cinturón urbano, hacia el bosque, que ya en su nombre en francés (*forêt* viene del latín *foris*, «en el exterior de») se define por una situación de falta: falta de civilización, falta de «humanidad», falta de modernidad, falta de tecnología. Ahora bien, esta oposición, que guio la manera de imaginar nuestra cohabitación y nuestra política, es completamente ilusoria y peligrosa. Es ilusoria porque la creación de una oposición entre la ciudad, o la civilización, y un espacio que se supone «salvaje», «natural», es un mito por entero político, como mostró de manera brillante William Cronon. Lo salvaje, lo natural, existe solo *para* la ciudad y *para* el ciudadano humano. «La ciudad crea lo "salvaje" como su opuesto simbólico y atrae a nuestra órbita cultural lo que parece el más natural de los lugares». La idea de espacio natural es, en cierta manera, el derrocamiento moral del mito *político* de un orden natural. La teoría política moderna, en efecto, había visto al Estado como lo que reemplaza un mundo *puramente* natural, y aquí se supone que la ciudad debe reconstruir un orden natural, un mundo prepolítico y salvaje, para purificarse de los excesos de lo político.

Este hábito es además peligroso porque un espacio hecho tan solo de piedras es, *desde el punto de vista técnico*, un desierto, y el furor mineral del urbanismo moderno solo puede conducir a la desertificación del planeta. Desde este punto de vista, la humanidad, a través de sus ciudades, parece la gran Medusa del planeta. Una ciudad mineral opera de forma opuesta al bosque. Todo bosque hace de la vida una fuerza que permite acoger la luz del sol en el cuerpo de Gaia para animarlo. De hecho, para cada planta, crecer es acumular luz en su propio cuerpo. Acumular cada vez más luz a partir de una estrella extraterrestre. Cada planta es entonces un organismo de asimilación, en el cuerpo mineral de Gaia, de una materia extraterrestre que proviene de una estrella. El árbol, al que imaginamos como la expresión más terrestre de la vida, contiene y retiene en su carne carbónica una luz que proviene de otra parte. Una manzana, una pera o una patata son pequeñas luces extraterrestres encapsuladas en la materia mineral de nuestro planeta. Se trata de la misma luz que busca cada animal en el cuerpo del otro cuando come (poco importa si come otros animales o plantas): todo acto de alimentación es un comercio secreto e invisible de luz extraterrestre que fluye de un cuerpo a otro a través de estos movimientos, de una especie a otra, de un reino a otro. Los vivientes transforman las piedras en depósitos estelares.

Por lo tanto, es injusto e inexacto acusar a la agricultura industrial de practicar el monocultivo: la verdadera cuna del monocultivo son las ciudades. A partir del momento en que presuponemos que la cohabitación con una especie diferente puede ocurrir sin ninguna continuidad o contacto con las otras, se produce la ilusión de una vida absoluta y de la muerte como aniquilación. Las ciudades alimentan la ilusión de la autonomía del cuerpo humano. Desde este punto de vista son dispositivos funerarios: nos han permitido volver verdadera, desde un punto de vista simbólico, la ilusión de la muerte. Toda ciencia política —en tanto que disciplina del monocultivo humano— se ve así radicalmente comprometida y debe ser abandonada. No es posible un conocimiento en exclusiva humano, ya que toda vida (poco importa que sea individual o de una especie concreta entera) es, como vimos, interespecies. La ciencia de los vivientes solo puede ser un conocimiento de lo interespecies. Por otra parte, parece que hemos olvidado que toda ciudad constituye un segundo cuerpo, un segundo Leviatán interespecies agrícola y zootécnico, a la vez que constituye su presupuesto y su condición de posibilidad, incluso aunque fue condenado a vivir en el exilio en el exterior de su cuerpo. No hay ciudad que pueda vivir sin el encuentro interespecies entre mujeres, hombres, plantas y animales que cada comida celebra y que cada vivienda sanciona: cada ciudad vive sobre la base del cuerpo de las plantas y de los animales que son necesarios para dar vida a los hombres y mujeres que allí habitan, para suministrarles un abrigo, instrumentos, muebles, energía, oxígeno. Todo individuo humano es tan solo la reencarnación cotidiana de todos los pollos, salmones, vacas, trigo, cebada, pero que ha comido, digerido, transformado. Cada artefacto es la reencarnación del trabajo y del cuerpo de otros vivientes o de la carne mineral de Gaia. El Leviatán cuyo Estado es la vida no solo está compuesto de los cuerpos humanos, sino también, y, sobre todo, de todos los cuerpos animales y vegetales, hongos, bacterias y piedras. Son ellos y ellas los que dan todo su poder al cuerpo «político».

Ahora bien, pensar que cada comunidad humana es parte de una comunidad interespecies significa pensar que no hay, y no debe haber, distinción entre política, agricultura y ganadería. Porque una ciudad no tiene nada de natural. La forma que una serie de individuos da a su propia vida colectiva implica *siempre* un proyecto de modificación artificial de la vida de muchos otros vivientes. Una asociación intraespecies solo es posible gracias a una metamorfosis interespecies. La coincidencia entre la agricultura (y la ganadería) y la política

todavía era evidente en la tradición platónica (hasta su inversión con Nietzsche) o en la tradición bíblica, donde la política era comparada a menudo con el comportamiento pastoril. La modernidad, por el contrario, tomó de los modelos pastoriles un modelo abstracto de dominación, sin considerar su elemento más evidente: el hecho de que el pastor no comparte la misma especie con los rebaños.

Si el pastoreo o la caza, la ganadería o la agricultura son el comienzo de cualquier forma de política, no es porque el comienzo de la agricultura coincida con la acumulación primitiva. La ganadería, la caza o la agricultura son las formas trascendentales de cualquier forma de política porque no hay política física que pueda ser solo un asunto interno de una única especie. De un modo más general, toda asociación de individuos de una misma especie implica la asociación conjunta de individuos de otras especies y de otros reinos y su metamorfosis recíproca. No solo cada ciudad es una asociación interespecies (e interreino, por lo cual la agricultura es mucho más interesante que la ganadería o la caza), sino que cada asociación interespecies tiene un carácter *técnico*. Nuestra tradición tanto política como científica debe ser mejorada también en este segundo punto: la relación técnica entre dos especies no es una prerrogativa pura y exclusivamente humana. La relación de cualquier especie con las otras es una relación de agricultura y de ganadería: no hay un vínculo natural, pues toda especie mantiene relaciones *técnicas*, *artificiales*, con las demás especies vivientes. Es por su naturaleza técnica por lo que la relación interespecies induce la metamorfosis de las especies que la sustentan. Desde este punto de vista, la agricultura es una cuestión cósmica. No se trata solo de la relación entre la especie humana y las especies vegetales, que habría nacido en un momento y un lugar precisos de la historia humana, sino de la forma trascendental de la relación entre todas las especies, una relación que permite la génesis del mundo cada vez. La génesis del mundo es una forma de relación interespecies; no se trata de la mera aparición de un único individuo de una única especie. No hay mundo allí donde existe una única forma de vida. El mundo siempre es producto de la agricultura o de la ganadería cósmicas, de una relación metamórfica entre varias especies.

La arquitectura interespecies

El medio ambiente natural no existe. El mundo es en todas sus partes algo concebido, diseñado, construido. Y, lo que es más importante, el espacio siempre es concebido y construido por otras especies, distintas a aquella que lo ocupa. Esta es la razón por la cual las relaciones con el mundo nunca son simplemente físicas o naturales, sino siempre políticas. Estar en el mundo significa, para cada especie, vivir en el espacio concebido y construido por otros. Vivir significa ocupar, invadir un espacio ajeno y negociar un espacio compartido.

Partamos del fenómeno más común, el más trivial, de lo viviente (o, al menos, de los animales): la respiración. Nuestra relación con el mundo es, ante todo, aérea. El espacio no es para nosotros solo un espacio que recorrer, ver o tocar. Todo espacio habitable debe ser un espacio respirable. Entonces, el espacio es, en primer lugar, el objeto de la respiración, el alimento de nuestros pulmones. Por esta razón, el acto arquitectónico inaugural no es la construcción de muros, sino la climatización.

Tenemos el hábito de pensar que la respiración es el movimiento más natural, la relación más evidente y ordinaria que nos liga con el mundo y con el espacio. Estamos acostumbrados a considerar el aire como el más natural de los elementos, lo que existe en su forma más pura, más allá de cualquier acción de manipulación de la naturaleza. Sin embargo, el aire, con su 21 por ciento de contenido de oxígeno, no es más que un subproducto de la vida vegetal. Es lo que resulta del metabolismo de las plantas, el residuo producido por su existencia. En otros términos, es una entidad modificada, un artefacto. La consecuencia de un plan, de un proyecto en el mundo que no proviene de los hombres ni de individuos pertenecientes a especies relacionadas con la humanidad. Sin embargo, el resultado de esta concepción

accidental y no humana hace que el mundo se vuelva vivible para nosotros. Sabemos que la instauración definitiva de los animales sobre tierra firme solo fue posible gracias a la metamorfosis radical del espacio aéreo que rodea y envuelve la corteza terrestre, metamorfosis producida por la invasión vegetal y la actividad de las cianobacterias. Sin el oxígeno producido por la fotosíntesis, la atmósfera terrestre no habría podido cambiar de manera duradera su composición interna, ni habría podido convertirse en el medio ambiente más inmediato de todo ser vivo. Desde este punto de vista, el mundo es mucho más una entidad vegetal que una entidad zoológica. Es un jardín antes que un zoológico. Si el mundo es un jardín, las plantas no son, no lo son en realidad, o no solo, el contenido de ese jardín o sus habitantes. Son los jardineros mismos. Reconocer esto significa que la Tierra no tiene nada de trascendente ni de original: es un objeto de la jardinería. Como todos los otros animales, nosotros somos el objeto de la acción de jardinería de los vegetales. Somos uno de sus productos culturales y agrícolas. En términos más familiares, las plantas no componen el paisaje, sino que son los primeros paisajistas; metamorfosean el mundo.

Este hecho muy simple merece ser generalizado y considerado como el ejemplo paradigmático de la relación entre una especie y el espacio. Las plantas no solo producen el rostro de nuestro mundo; no fabrican y remodelan solo la Tierra, sino también a cada ser vivo. La capacidad arquitectónica o urbana no es algo que se limite al ser humano; es la facultad más general de un ser vivo.

Esta es la consecuencia que debemos extraer de la evidencia de nuestra naturaleza animal: si la mente es un asunto de átomos, tejidos y moléculas, entonces está en todas partes, en toda especie viviente. La biología es una fenomenología de la mente cósmica. Y la razón se expresa mediante formas no humanas, que a su vez heredamos e interiorizamos.

Cada especie es un actor consciente, capaz no solo de cometer errores y de tomar malas decisiones, sino también de un comportamiento arbitrario, que no necesariamente ha de atañer a lo que es mejor y más útil para él. Toda especie viviente tiene entonces una relación estética con el mundo que la rodea.

Ser viviente no significa solo percibir el mundo de manera diferente a las otras especies, sino también construirlo, fabricarlo de manera diferente. El medio ambiente no preexiste a las especies naturales; es algo que cada especie remodela a su imagen. El mundo animado es un mundo de arquitectos. Y, como solo hay un único mundo y cada

especie está obligada, en cierto modo, a vivir en un mundo producido y concebido por otros, a la inversa, la arquitectura es siempre un salón multiespecies.

Así, la humanidad ha venido al mundo porque la Tierra ya estaba concebida por otras especies..., no realmente por el bien de la humanidad. Respirar es tratar con algo, vivir de algo que algún otro produjo, y transformar ese algo en nuestra primera madriguera. Esta es la meta. El espacio, lo que insistimos en llamar «el medio ambiente» natural, nunca es «natural». Lo que llamamos «espacio» es siempre un espacio designado, producido, no algo que ya estaba ahí, intacto e igual a sí mismo desde la noche de los tiempos. El espacio en el cual vivimos es el producto de alguien distinto a nosotros. Este arquitecto del espacio común (considerado no solo como una entidad geométrica, sino como un conjunto de formas, de objetos, de contenidos de todo tipo) no es ni un hombre ni una mujer, ni un dios. Es un individuo (o un grupo de individuos) que pertenece a otra especie viviente.

Como el mundo es el mismo para todos y para todas las especies, cada actividad de concepción es también una actividad que difumina las fronteras y agita el mundo de las demás especies. Cada vez que una abeja, un roble o una bacteria modifican su ambiente para poder vivir, esta especie modifica también el ambiente de las demás. Así, la arquitectura no solo es la relación activa entre una especie y el mundo, sino también su relación necesaria. La arquitectura no es solo un asunto humano, no es solo un hecho cultural, ni siquiera es la relación entre una especie y el espacio, entre una forma de vida y su mundo. Es el paradigma de la relación interespecies.

Nuestra mente está en el cuerpo de las otras especies

Estamos habituados a pensar que las relaciones de interdependencia entre las diferentes especies son de naturaleza física, energética o anatómica. Nunca sospechamos que esta interdependencia es, ante todo, de orden cognitivo y especulativo. Si toda relación entre especies es de orden técnico, artificial, y no natural o puramente física, es porque toda especie halla su mente, su inteligencia, su facultad de pensar *siempre* y *en exclusiva* en su relación con otras especies. Cada especie está ligada a una o varias especies más en lo relativo a su *mente*. Esta es la gran mentira de la neurobiología: el intelecto no es un órgano, sino que siempre existe fuera del cuerpo de todo individuo viviente.

El intelecto no es una cosa, sino una relación. No existe en nuestro cuerpo, sino en la relación que nuestro cuerpo establece con muchos otros cuerpos. Si las mentes existen fuera del cuerpo es porque no son equipamientos monoespecie de los individuos: lo que llamamos «mente» es una asociación entre la vida de dos especies. Esta idea de la mente como un medio ambiente no es extraña a la biología contemporánea. El primero en explorar esta idea fue Paul Shepard, en *Thinking Animals*. Demuestra allí que el pensamiento es el efecto, no la condición de posibilidad de la cohabitación simbiótica entre plantas, animales, bacterias, etc. Los grandes predadores desarrollaron su inteligencia solo y siempre en la relación interespecies: sin los herbívoros, los grandes predadores carnívoros habrían sido completamente estúpidos. Shepard veía esta cualidad interespecies del intelecto todavía en términos teleológicos. Por el contrario, habría que imaginar que para cualquier especie el intelecto está encarnado en

otra especie.

Basta con observar un prado para darse cuenta de ello. Con la flor, la planta hace del insecto un genetista, un criador de ganado, un agricultor: le confía a otra especie, que pertenece a otro reino, la tarea de tomar una decisión sobre el destino genético y biológico de su propia especie. Le confía la tarea de dirigir la metamorfosis de su especie. En cierta manera, la flor transfiere la mente de la especie vegetal en el *cuerpo* de la abeja. No se trata solo de una colaboración, sino de la constitución de un órgano cognitivo y especulativo interespecies. Esto significa no solo que todo desarrollo evolucionista es una coevolución, como han demostrado Peter Raven, Paul Ehrlich y Donna Haraway, sino también que, como vimos, la coevolución es lo que solemos llamar «agricultura» o «ganadería». Cada especie decide, a su manera, la suerte evolutiva de las otras. Lo que llamamos «evolución» no es otra cosa que una suerte de agricultura interespecies generalizada, un entrecruzamiento cósmico —que no por fuerza está destinado a la utilidad de unos y otros—. El mundo en su totalidad deviene así una especie de realidad puramente relacional donde cada especie es el territorio agroecológico de la otra: cada ser es el jardín y los jardineros de otras especies. El mundo es entonces la relación de cultivo recíproco (nunca definido de forma exclusiva por la lógica de la utilidad o del libre uso). En este sentido, no hay ecología posible, ya que cada ecosistema es el resultado de una práctica agrícola y del compromiso de otras especies. No hay espacio salvaje, así como no hay animales salvajes, ya que todo está cultivado. La relación entre cultura[1] y naturaleza se invierte: cualquier especie puede encarnar la naturaleza para nosotros, y viceversa.

El suelo deja de ser así una realidad autónoma. No hay suelo. El suelo de uno es la vida de los otros. La política ya no se hará sobre la base territorial, sino más bien sobre la base de la relación interespecies. Así, una ciudad no es más que la relación que un conjunto de humanos mantiene con una serie de otras especies (y con todas las especies cuya existencia necesita). No hay un territorio o un espacio neutro sobre el que podría instalarse la vida. La instalación originaria es la acción agrícola o zootécnica. Nos instalamos siempre sobre la vida de los otros, y, a la inversa, somos el suelo de otros vivientes. Cada quien vive del cuerpo del otro. Cada quien sacó su cuerpo de otro. Como si desde el comienzo la Tierra fuera un cuerpo formado por los cuerpos de todas las especies, cada uno de los cuales vive de la vida de los otros, y como si todas las especies fueran inseparables.

Todo viviente es la Tierra de los demás, cada especie es el terreno de vida de un número indefinido de otros actores —vivientes y no vivientes—. No hay suelo urbano, espacio de instalación puro y simple, sino que todo es tierra agrícola. El suelo no es lo que separa a un viviente de otro, o a una especie de otra, sino lo que obliga a cada uno a mezclarse con el otro. Cada territorio es en sí mismo una metamorfosis en curso gracias a la cual vivientes, especies y actores no vivientes comparten la misma capacidad de actuación, común a todo el planeta. Al mismo tiempo, cada uno de nosotros, como todo ser vivo y toda especie, es un elemento de una metamorfosis colectiva; un suelo para otros vivientes y otras especies. Como suelo de los otros, tenemos poder de actuación.

Esta relación interespecies que llamamos «mente», «inteligencia» o «cerebro» no es algo natural —no es espontánea, eterna o puramente biológica, sino un asunto técnico y, en cierta manera, artístico—. Cada relación entre especies debe ser vista no solo como algo contingente, sino también como algo semejante a la relación entre un artista y la materia que manipula, o, mejor aún, como la relación entre un comisario y un artista. La elección de los insectos, según qué flor debe acoplarse con qué otra, no se funda en un cálculo racional, sino en el gusto: la clave es cuánto azúcar contiene una flor. La evolución se funda entonces en el gusto, no en la utilidad. La sensibilidad de una especie decide la suerte de las otras especies. La evolución no es más que la moda en la naturaleza, un desfile que dura millones de años y que permite a una especie transportar vestimentas que extrajo de otras especies o que fueron diseñadas por otras. Cada paisaje es una exposición de la naturaleza contemporánea o una muestra donde desfila la moda de la naturaleza, una bienal multiespecies, una instalación que espera a ser reemplazada por cientos de otras.

Como en nuestra existencia, todo en la naturaleza es artificial y arbitrario. Es una artificialidad debida a la acción de las diferentes especies. La historia de la Tierra es una historia del arte, una experiencia artística eterna. En este contexto, cada especie es a la vez el artista y el comisario de las otras especies. Y, por otra parte, cada especie es a la vez una obra de arte y una *performance* de las especies cuya evolución representa, pero también es el objeto artístico de una exposición cuyos comisarios son las especies que la hicieron aparecer.

La evolución y la selección natural están totalmente revolucionadas. Peces, plantas, pollos, bacterias, virus, hongos y caballos: ya sean grandes o diminutos, cualquiera sea el reino al que pertenecen, todos los seres vivientes son mentes, no solo para sí

mismos (pensantes, sensibles, capaces de tomar decisiones), sino que también son la mente de las demás especies. Todos los seres vivos son capaces no solo de modificar de manera consciente su ambiente y el de otras especies, y de forjar relaciones arbitrarias interespecies que no necesariamente se han de orientar hacia alguna utilidad, sino que también son capaces de modificar el destino de otras especies. El mundo, si se lo observa desde este punto de vista, deviene el resultado siempre cambiante de esta inteligencia y de esta sensibilidad universales y cósmicas de las infinitas formas de vida. A la inversa, esa mente cósmica es producida por una serie infinita de encuentros y decisiones arbitrarias irracionales, tomadas por diferentes especies en diferentes momentos, según las intenciones más extrañas. La mente, es decir, la evolución interespecies, es la vida de la metamorfosis del mundo.

1 No debe descartarse que aquí el autor juegue con la doble acepción de *culture* (en francés, «cultivo» y «cultura»). *(N. del T.)*

La naturaleza contemporánea

Cada especie decide sobre el destino evolutivo de la otra, a la vez artista y obra. Nosotros, los humanos, por ejemplo, somos una obra de arte hecha por esos monos que decidieron modificar su cuerpo con el fin de producir otro modo de vida. Somos su *performance* en forma de especie, que dura desde hace 300.000 años.

La Tierra misma debe ser considerada como una experiencia artística. La evolución es la producción de lo que se debería llamar la *naturaleza contemporánea*.

A comienzos del siglo XX, cuando el arte se estableció como vanguardia, dejó de cumplir una función estética. Se liberó de la tarea de producir belleza, decorar lo existente y armonizarlo. Al declararse contemporáneo, es decir, al pretender encarnar una forma de tiempo y no una forma de espacio o de materia, el arte se volvió una práctica colectiva de la adivinación del futuro. A partir de ese momento, a través del arte, cada sociedad construye algo que todavía no existe en ella: ya no es un reflejo armonioso de su propia naturaleza, sino una tentativa de reproducirse de manera diferente a lo que es, una manera de ser diferente y de conocer esa diferencia que todavía no existe. El arte es el deseo y el proyecto de metamorfosis de una sociedad.

El arte contemporáneo no está definido por un médium, un método o una disciplina; es un movimiento que atraviesa y agita todos los medios de comunicación sensibles, todas las prácticas y disciplinas culturales, para permitir que la cultura sea diferente de lo que es. El arte es el espacio en el que una sociedad logra volver visible lo que no puede confesar, pensar o imaginar.

Necesitamos ver la evolución como un modo de vida correspondiente a lo que el arte contemporáneo es para la cultura. La naturaleza no es solo la prehistoria inmemorial de la cultura, sino

también su porvenir aún no realizado. Es su anticipación surrealista. La naturaleza contemporánea es la escena donde la vida está a la vanguardia de su porvenir. Es la vida como una vanguardia natural. Es la reproducción surrealista de las formas de vida.

Las ciudades deberían convertirse en algo así como museos para la naturaleza contemporánea, no solo en ecosistemas de cohabitación. El concepto de ecosistema continúa presuponiendo la idea de un equilibrio natural e inmutable en el cual toda intervención humana se ve perturbada y toda innovación técnica queda excluida. Lo que dijimos de la evolución como progreso técnico debería convencernos de que cada ecosistema es una ciudad —es decir, un espacio donde se concentran la innovación y el progreso— y un museo de la naturaleza contemporánea —un espacio donde ese progreso no sigue una lógica predeterminada, sino que está libremente disponible para todas las especies—.

La ciudad como museo de la naturaleza contemporánea no es otra cosa que un conjunto de artes y técnicas en perfecta continuidad con las nuestras. Su perímetro será una especie de híbrido entre antiguos museos, zoológicos o jardines botánicos, viejas ciudades humanas y cubos blancos. La vida en esas organizaciones deberá coincidir con una especie de urbanismo interespecies, con una arquitectura paisajística multiespecies.

Estos nuevos museos deben ser los promotores de una cultura «ecosurrealista» (pero no por fuerza ecomodernista), capaz de imaginar la naturaleza más allá de sus límites. Asociándose artistas, científicos, diseñadores, arquitectos, agricultores y ganaderos, se tratarán de construir asociaciones multiespecies a medio camino entre la ciudad, el jardín, la plantación y la granja, donde cada uno de los seres vivos produzca obras para los otros y para él mismo. En este ejercicio virtuoso de la imaginación, las ciudades se vuelven, tanto desde un punto de vista estético como natural, la práctica de una metamorfosis colectiva de las especies.

La ciudad debe convertirse en lo que haga posible la contemporaneidad de la naturaleza. La naturaleza no es la prehistoria de la civilización. Es nuestro presente y, sobre todo, nuestro porvenir. Es una proyección futurista del presente, su metamorfosis.

CONCLUSIÓN

El saber planetario

Uno de los más grandes pensadores amazónicos contemporáneos, Ailton Krenak, repite a menudo que la vida no es algo alrededor de nosotros, sino algo que nos atraviesa tanto desde el interior como desde el exterior. No hay medio ambiente —ni vida circundante—; hay solo un flujo, un *continuum* cuyo acto de metamorfosis somos.

Intenté mostrar que la metamorfosis es la evidencia de que toda la vida que existe alrededor y fuera de nosotros es la misma que la que yace en nosotros, y viceversa. Vivimos la misma vida que todo lo que nos rodea. Esto es lo que descubrimos cuando, por primera vez, percibimos un capullo mediante el cual una oruga se transforma en mariposa. Una única y misma vida es compartida por dos cuerpos —dos cuerpos que no tienen nada en común desde un punto de vista anatómico, etológico y ecológico: tienen formas y vidas diferentes del todo—. El insecto es una vida esquizofrénica dividida entre dos cuerpos, el primero, constituido por un enorme tubo digestivo situado sobre una especie de tanque de seis patas que no hace otra cosa que comer, y el segundo, un dispositivo volador que pasa su tiempo acoplándose sexualmente con individuos de la misma especie. La metamorfosis no es más que el mecanismo que permite que esos dos cuerpos incompatibles pertenezcan al mismo individuo. Esos dos cuerpos habitan dos mundos por completo diferentes: el primero repta sobre la tierra, y el segundo vive en el aire. El milagro de la metamorfosis es, por lo tanto, el de una vida compartida que no puede circunscribirse en una identidad anatómica precisa o en un mundo específico. El mismo *mí*, el mismo *yo*, puede vivir en dos cuerpos y dos mundos incompatibles. Es como si tuviéramos seis patas para la mitad de nuestra vida y viviéramos enganchados al suelo comiendo hojas, y pasáramos la otra mitad de nuestra vida revoloteando en el aire y

haciendo el amor cada dos horas. Esta experiencia de la vida nos impediría considerarla como la propiedad de la forma específica de un cuerpo, o de un mundo concreto. La vida será para nosotros lo que pasa entre los cuerpos, lo que puede circular entre los diferentes mundos, no una cualidad fija y específica.

La metamorfosis es ese milagro: dos cuerpos y una misma vida. Solemos pensar que dos cuerpos de distinta forma no tienen nada en común; sin embargo, dichos cuerpos tienen la misma vida, son el mismo yo, tienen la misma intimidad que nosotros tenemos con el cuerpo de nuestro hijo. Lo que quise mostrar en este libro es que esa relación no se limita a la oruga y la mariposa, sino que existe entre todos los cuerpos del mundo, y entre todos los cuerpos vivientes y la Tierra. La misma y única vida que nos anima no deja de modificar los cuerpos, de explotar la materia para cambiar de vestimenta, de cincelar de modo diferente el cuerpo de Gaia. Tomemos a todos los vivientes, no solo a aquellos que pertenecen a una especie, sino a los que pertenecen a todas las especies; no solo a los que viven ahora, sino también a los que vivieron desde el comienzo de la vida y a los que vivirán en el futuro. Tienen la misma relación entre sí que la oruga y la mariposa. Son la misma vida que se transmite de un cuerpo a otro, de una especie a otra. Sucede igual entre lo viviente y la Tierra: la vida no es más que la mariposa de esta enorme oruga que es Gaia; es la metamorfosis de este planeta.

Intenté mostrar que esta continuidad se constituye, en primer lugar, sobre un plano intraespecies, a través del nacimiento, pero también sobre un plano fisiológico y evolutivo. En efecto, la identidad de cualquier especie concreta define, ante todo, la fórmula de continuidad (y de metamorfosis) con otras especies. Sobre este punto, el darwinismo, si es abordado de manera consecuente y radical, podría coincidir con lo que la antropología contemporánea revela a través del análisis de Eduardo Viveiros de Castro. Si toda relación entre los individuos de una misma especie es isomorfa con la relación entre las diferentes especies, si existe una analogía perfecta entre el ciclo de los nacimientos de los individuos y la génesis de una nueva especie, entonces la taxonomía de las especies no puede ser considerada como un hecho *natural*, sino que debe ser observada como uno de los esquemas de parentesco que nos permiten clasificar las culturas humanas. La relación entre los seres vivientes es una forma *cultural* de parentesco que debe ser renegociada de manera constante, exactamente como deben ser fabricadas y negociadas nuestras relaciones de parentesco.

Ahora bien, la perspectiva desarrollada en el libro impone una serie de conclusiones, tanto desde el punto de vista epistemológico como desde el punto de vista político. Así, si toda especie es intrínsecamente algo interespecies, al contrario de lo que hemos creído y repetido durante siglos, todo conocimiento y toda ciencia, en cada instante de su desarrollo, en cada latitud geográfica y cultural, es una forma de totemismo. Se podría decir que la humanidad —así como cualquier otra especie— pudo y podrá comprenderse a sí misma al observar lo no humano: todo conocimiento que concierne a nuestra vida solo puede ser tomado de la observación. La autoconciencia es, siempre, algo interespecies. Así, aplicando los conceptos que describen nuestra vida, comprendimos la de las especies y formas de vida diferentes de la nuestra. Desde este punto de vista, totemismo y antropomorfismo son dos procesos idénticos: si descubrimos que una parte de nuestra vida es idéntica a las de los no-humanos, podemos reconocer humanidad en estos últimos rasgos; y, viceversa, cada vez que atribuimos un rasgo humano a una planta o a un animal, reconocemos también que hay en nosotros algo que no posee una naturaleza en exclusiva humana. Y los dos procesos son estructuralmente necesarios: si cada especie es definida como una modificación mínima de una especie que la precedió, entonces todo conocimiento de una única especie es, por constitución, interespecies. Desde cierto punto de vista, todo conocimiento es totémico porque no puede haber un conocimiento que no esté tomado de los otros seres vivientes. Y, viceversa, todo conocimiento de uno mismo siempre es el conocimiento de otras formas de vida, ya que cada forma de vida es un *collage* de varias especies.

Futuro

Durante siglos, hemos escrutado el cielo en busca de signos para adivinar el porvenir. Elevamos los ojos e imaginamos que podríamos captar lo que pasaría al observar las geometrías móviles y variables que otros cuerpos —las estrellas— parecían dibujar sobre su cuerpo etéreo. Por eso la ciencia del futuro o el conocimiento vernáculo de lo que pasará se denomina aún hoy «astrología»: la ciencia de los cuerpos celestes. Durante siglos hemos observado, adorado y venerado algunas partes del cielo, las estrellas, o más bien la imagen luminosa en la parte del cielo que vemos cada noche, como la causa de todo lo que nos sucede y nos sucederá.

Esta creencia estaba constantemente acompañada de otra. Durante siglos, hemos considerado a la tierra como el guardián más sagrado de nuestro pasado. Siempre confiamos nuestros muertos a la tierra. A la tierra, y a los restos que arrojó desde su vientre, le hemos pedido siempre que nos diga lo que fuimos. Durante siglos, consideramos a la tierra como un puro efecto, un simple depósito cósmico de todo lo que pasó en otra parte, el garaje de los desechos del universo humano y no humano. Un montón de ruinas.

Desde hace siglos, y por razones difíciles de resumir, somos víctimas de ese extraño error de paralaje que nos hizo confundir el futuro con el pasado, y el cielo con lo que creemos que se le opone.

Es necesario corregir este error de visión y construir una astrología invertida: una verdadera ciencia del futuro que sepa hacia dónde mirar. Debemos comprender dónde reside el porvenir, y cómo existe.

Se debe invertir la astrología, al menos, por tres razones. En primer lugar, porque hoy en día sabemos que todo lo que aparece en el cielo se produjo hace muchos años —con frecuencia, hace millones de años —. No solo no hay futuro en el cielo, sino que tampoco hay huella del

presente. Las imágenes más lejanas del cielo son solo ruinas —mantenidas en formol durante algunos millones de años para que puedan verse—. El firmamento es el sitio arqueológico más grande del cosmos. Es un inmenso museo a cielo abierto, capaz de revivir el pasado del universo bajo la forma de un espectáculo que circula de planeta en planeta. El cielo astrológico es el circo itinerante del pasado del cosmos.

Si la astrología debe ser alterada es porque sabemos que la Tierra también es un cuerpo celeste. El cielo, todo lo que se encuentra en nuestra atmósfera y el Sol tienen la misma sustancia, la misma materia, la misma forma que la Tierra: somos el cielo por naturaleza, por la materia, por la forma.

La astrología debe aprender entonces a ser una ciencia de la Tierra. Para hacerlo, es preciso comprender que si queremos conocer el porvenir no debemos elevar los ojos, sino bajarlos y girarlos hacia ese pedazo de cielo que es nuestro propio planeta. De hecho, todo lo que aparece sobre la Tierra es futuro anticipado bajo la forma de una apuesta. Todos los cuerpos de la Tierra son un fondo especulativo. Ella misma es un cuerpo futuro y futurista —el futuro de todos los cuerpos —. Esto es lo que debemos aprender. No hay que respetarla por su fragilidad. Debemos vivirla de modo diferente, ya que el planeta es nuestra carne futura. Es la carne de mañana, de pasado mañana y de mil millones de años por venir.

El hecho de que la Tierra sea nuestro porvenir significa que el futuro jamás proviene del exterior. Por el contrario, si hay un porvenir, es porque no hay exterioridad, porque todo está ya en el interior, en el interior de este planeta. Todo está sobre su superficie. El futuro es la piel del planeta, que no cesa de transformarlo: es el capullo de su metamorfosis.

La Tierra es el cuerpo del futuro, pero no a causa de su tamaño. El futuro jamás es algo grande, inmenso. No es un meteorito que amenaza con destruir la masa del planeta. El futuro le pertenece como algo más pequeño que el más pequeño de sus habitantes. El porvenir se parece más a la forma en que viven los virus que a las formas humanas o la de sus monumentos. El porvenir es absolutamente microscópico. El porvenir es solo lo que la vida puede ver en la porción más pequeña de la materia.

Con cierta simplificación, se podría decir que un virus es como el mecanismo químico, material y dinámico de desarrollo y reproducción de todos los seres vivientes, pero que existe fuera de la estructura celular, bajo una forma más anárquica, más libre. Se podría decir que

el virus es la fuerza que permite que cada cuerpo desarrolle su propia forma, como si existiera desencarnado del cuerpo, liberado, flotante, la pura potencia de metamorfosis. Aquí reside el porvenir, una fuerza de desarrollo y de reproducción de la vida que no nos pertenece, que no es propiedad exclusiva de un individuo, ni tampoco es común y compartida, sino más bien un poder que flota en la superficie de todos los otros cuerpos. Precisamente porque es libre, esta fuerza circula de un cuerpo a otro. Está a disposición de todos, susceptible de ser apropiada por cada uno de ellos. Sin embargo, así como apropiarse de un virus significa contaminarse, transformarse o metamorfosearse, apropiarse del futuro significa exponerse a un cambio irreparable.

El futuro es la pura fuerza de la metamorfosis, capaz de existir no solo como una tendencia de un cuerpo individual, sino como un cuerpo autónomo, tal como el polen que vuela por el aire (es este un recurso infinitamente apropiado). El porvenir es el hecho de que la vida y su fuerza están por todas partes y no pueden pertenecer a ninguno de nosotros, ni como individuo, ni como nación, ni como especie. El porvenir es una enfermedad que obliga a los individuos y a las poblaciones a transformarse. Es una enfermedad que impide que nuestra identidad pueda verse como algo estable, definitivo, real.

El porvenir, después de todo, es la enfermedad de la eternidad. Es un tumor en sí mismo. Más benigno. El único que nos hace felices.

No tenemos que protegernos de esta enfermedad. No necesitamos vacunarnos contra el virus del tiempo. Sería inútil. Nuestra carne jamás dejará de cambiar. Debemos estar enfermos, muy enfermos. Sin temor a morir. Somos el porvenir. Vivimos rápido. Con frecuencia morimos.

Bibliografía

En el linaje de los vivos, nadie ocupa la posición de Adán. En la sucesión de las palabras, ninguna puede en realidad considerarse como la que precede a todas las demás. En el lenguaje verdadero no hay comienzo: cada palabra es un eco de aquello que la precedió y una anticipación de lo que la sigue. Este libro prolonga y transforma ideas que vienen de otra parte: es a la vez su capullo y su metamorfosis.

Además de los diálogos con las amigas y amigos que me han acompañado, además de ese diálogo silencioso con el mundo que llamamos experiencia, otras palabras, otras obras y otros libros volvieron posible la escritura de este texto. Dada la extensión de las cuestiones suscitadas, el trabajo implicó lecturas muy numerosas durante varios años. Por ello, al no poder proporcionar su lista detallada, me limitaré a nombrar las obras que fueron más significativas para imaginar este libro.

La primera de todas esas lecturas, y mucho más de lo que figura, la constituyen las líneas del libro XV de las *Metamorfosis* de Ovidio, obra maestra olvidada por la filosofía. En boca de Pitágoras se dibuja una metafísica de la reencarnación y de la deriva de la carne y del espíritu que permite a Ovidio escribir unas páginas que se cuentan entre las más radicales y visionarias que jamás se hayan escrito.

El libro intenta luego desarrollar y radicalizar la proposición presentada por James Lovelock y Lynn Margulis sobre la hipótesis de Gaia.

NACIMIENTOS

El nacimiento sigue siendo un verdadero tabú en el sistema de los conocimientos contemporáneos. Aparte de la obstetricia y la astrología, se dice muy poco, se escribe muy poco, acerca de los sentimientos que la madre experimentaría «naturalmente» por sus hijos. Por eso, más que de fuentes escritas, la inspiración para este capítulo proviene de la visita a la sublime exposición «Procession» de Kiki Smith en el Haus der Kunst de Múnich, inaugurada en febrero de 2018 y organizada por Petra Giloy-Hirtz, en especial, de las obras *Rapture* (2001) y *Born* (2002), donde la figura femenina surge del vientre de un lobo o de un joven ciervo: nuestro origen siempre es no humano, y nuestro parentesco con todas las especies vivientes coincide con el hecho de que compartimos la misma carne que desde el *big bang* nos transmitimos de viviente en viviente. El milagro y la violencia propias de cualquier

nacimiento son captadas aquí de una manera muy impresionante.

Algunas obras en alemán (Christina Schües, *Philosophie des Geborenseins*, Friburgo y Múnich, editorial Karl Alber, 2008; Ludger Lütkehaus, *Natalität: Philosophie der Geburt*, Zug, Die Graue Edition, 2006) han intentado rastrear la historia oculta e intermitente de este tema en la filosofía europea.

Una de las múltiples razones de este vacío es también la monopolización del discurso sobre el nacimiento de parte de la teología cristiana. Para convencerse de ello basta con mirar la literatura apócrifa en torno al nacimiento divino. Sobre este tema es esencial consultar el volumen de J. K. Elliott, *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives*, Leida y Boston, E. J. Brill, 2006. Entre los tratados cristianos sobre la natividad de Cristo, el que más me marcó fue el de Pascasio Radberto, teólogo del siglo IX que compuso el *De partu Virginis* (en E. A. Matter y A. Ripberger (eds.), *Corpus Christianorum*, *continuatio mediaevalis*, 56C, Brepols, Turnhout, 1985). Las páginas de Hannah Arendt en torno a la natalidad (*La condición humana*) remiten a este mito. Sobre Arendt, se puede ver también el ensayo de Patricia Bowen-Moore, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Houndmills y Londres, Palgrave Macmillan, 1989. La teología proveyó de un análisis iconográfico muy prolífico, que fue objeto de un estudio magistral por parte de Giulia Puma, *Les nativités italiennes (1250-1450): Une histoire d'adoration*, Roma, École Française de Rome, 2019. La inversión de la teología cristiana de la natividad propuesta en dicho libro proviene de la obra maestra de Samuel Butler, *God the Known and God the Unknown*, Londres, A. C. Fifield, 2009.

El parágrafo sobre Ferenczi se nutrió de las páginas incluidas en el volumen de Sándor Ferenczi, *Thalassa: Psychanalyse des origines de la vie sexuelle: Masculin et féminin*, col. Petite Bibliothèque Payot, París, Payot, 2018.

CAPULLOS

La literatura que consulté en torno a la metamorfosis es amplia en grado sumo. Intenté resumir de manera concisa una parte del debate que se desplegó desde el siglo XVI. El primer texto moderno importante es el de Thomas Moffet, *Insectorum sive minimorum animalium theatrum*, Londres, Thomas Cotes, 1634, seguido por las obras de William Harvey, *Exercitationes de generatione animalium, Apud Joannem Janssonium*, Ámsterdam, 1651; de Jan Goedart, *Métamorphoses naturelles ou histoire des insectes: Observée très exactement suivant leur nature & leurs proprietez*, Ámsterdam, Pierre Mortier, 1700, y de Jan Swammerdam, *Biblia naturae: Sive, Historia insectorum in classes certas redacta*, trad. de Hieronymus David Gaubius, Leida, 1737.

La frase sobre el cuerpo esquizofrénico de los insectos fue extraída del magistral ensayo de Carroll M. Williams, «Hormonal Regulation of Insect Metamorphosis», en *Symposium on the Chemical Basis of Development*, W. D. McElroy y B. Glass (eds.), Baltimore, John Hopkins Press, 1958, págs. 794-806. Del mismo autor se puede consultar también «Morphogenesis and Metamorphosis of Insects», *Harvey Lectures*, 47, 1951-1952, págs. 126-155.

La bibliografía completa sobre la investigación contemporánea en torno a la metamorfosis de los insectos es inmensa. Sería imposible resumirla aquí. Un panorama histórico muy detallado fue compilado por Deniz F. Erezyilmaz, «Imperfect Eggs and Oviform Nymphs: A History of Ideas about the Origins of Insect

Metamorphosis», *Integrative and Comparative Biology*, 46, 2006, págs. 795-807. De la misma autora, véase Deniz F. Erezyilmaz, Lynn M. Riddiford y James W. Truman, «The Pupal Specifier Broad Directs Progressive Morphogenesis in a Direct-Developing Insect», *Proc Natl Acad Sci USA*, 103, 2006, págs. 6925-6930. Entre las síntesis históricas y teóricas importantes, está el ensayo de James W. Truman y Lynn M. Riddiford, «The Origins of Insect Metamorphosis», *Nature*, 401, 1999, págs. 447-452; y el de Aniruddha Mitra, «Cinderella's New Shoes: How and Why Insects Remodel Their Bodies Between Life Stages», *Current Science*, 104, 2013, págs. 1028-1036.

Entre los numerosos artículos históricos consultados, los más importantes para la redacción fueron el de Antonio Berlese, entomólogo italiano que sostuvo por primera vez la tesis de la desembrionización en «Intorno alle metamorfosi degli insetti», *Redia*, 9, 1913, págs. 121-136; H. Henson, «The Theoretical Aspect of Insect Metamorphosis», *Biological Review*, 21, 1946, págs. 1-14; y H. E. Hinton, «On the Origin and Function of the Pupal Stage», *Transactions of the Royal Entomological Society of London*, 99, 1948, págs. 395-409. Los trabajos de Vincent B. Wigglesworth también fueron decisivos. Entre ellos, destaca *The Physiology of Insect Metamorphosis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954; también saqué mucho provecho de la lectura de *Insects and the Life of Man: Collected Essays on Pure Science and Applied Biology*, Chapman and Hall, 1976.

Sobre Donald Irving Williamson, hay un libro muy bello de Frank Ryan titulado *Metamorphosis: Unmasking the Mystery of How Life Transforms*, Londres, Oneworld Publications 2012. Y de Donald Irving Williamson, además de su libro *The Origins of Larvae*, Norwell, Kluwer Academic Publishers, 2003, son muy importantes sus contribuciones y artículos; entre ellos, «Sequential Chimeras», en A. I. Tauber (ed.), *Organism and the Origins of Self*, Dordrecht, Kluwer, 1991, págs. 299-336; «Larval Transfer in Evolution», en M. Syvanen y C. I. Kado (eds.), *Horizontal Gene Transfer*, Nueva York y Londres, Academic Press, 2001, págs. 395-410; «Larval Transfer and the Origins of Larvae», *Zoological Journal of the Linnean Society*, 131, 2001, págs. 111-122; «Hybridization in the Evolution of Animal Form and Life-Cycle», *Zoological Journal of the Linnean Society*, 148, 2006, págs. 585-602; «Caterpillars Evolved from Onychophorans by Hybridogenesis», *Proc Natl Acad Sci USA*, 106, 2009, págs. 19901-19905; y «Larval Genome Transfer: Hybridogenesis in Animal Phylogeny», en *http://retractionwatch.files.wordpress.com/2011/10/diw_2011_symbiosis.pdf*.

Sobre Maria Sybilla Merian, consulté dos estudios recientes: Kurt Wettengl (ed.) *Maria Sibylla Merian. Kunstlerin und Naturforscherin 1647-1717*, editorial Hatje Cantz, 2013; y Carin Grabowski (ed.), *Maria Sibylla Merian zwischen Malerei und Naturforschung: Pflanzen- und Schmetterlingsbilder Neu Entdeckt*, Berlín, Dietrich Reimer, 2017.

Sobre las cuestiones teóricas más generales reveladas en estos capítulos, fueron decisivas las obras de John T. Bonner, biólogo del Departamento de Ecología y Biología de la Evolución de la Princeton University. Entre sus numerosos libros, cabe destacar *Size and Cycle: An Essay on the Structure of Biology*, Princeton, Princeton University Press, 1966; *On Development: The Biology of Form*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974; y *First Signals: The Evolution of Multicellular Development*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

Sobre la cuestión del rejuvenecimiento, véase Alexander Braun —botánico,

director del Jardín Botánico de Berlín y maestro de Ernst Haeckel—, *Das Individuum der Pflanze in seinem Verhältnis zur Spezies: Generationsfolge, Generationswechsel und Generationstheilung der Pflanze*, Königlichen Akademie der Wissenschaften, 1853. Sobre este tema, véase el artículo de Ruth G. Rinard, «The Problem of the Organic Individual: Ernst Haeckel and the Development of the Biogenetic Law», *Journal of the History of Biology*, 14, 1981, págs. 249-275.

Sobre la medusa *Turritopsis nutricola*, véase Stefano Piraino, Ferdinando Boero, Brigitte Aeschbach y Volker Schmid, «Reversing the Life Cycle: Medusae Transforming into Polyps and Cell Transdifferentiation in Turritopsis nutricula (Cnidaria, Hydrozoa)», *Biological Bulletin*, 190, 1996, págs. 302-312.

La obra maestra de Ernst Kapp fue traducida al francés por Grégoire Chamayou: *Principes d'une philosophie de la technique*, París, Vrin, 2007.

Sobre el debate en torno a la metamorfosis de las plantas, el libro de Johann Wolfgang von Goethe, *Essai sur la métamorphose des plantes*, Ginebra, J. Barbezat et Cie, 1829, entra en diálogo con la *Philosophie botanique* de Charles Linné, traducida del latín por F.-A. Quesné, Leboucher, 1788; el texto de Nils Ericsson Dahlberg, *Metamorphoses plantarum*, 1755; y la obra de Caspar Friedrich Wolff, «De formatione intestinorum praecipue, tum et de amnio spurio aliisque partibus embryonis gallinacei, nondum visis, observationes in ovis incubatis institutae», *Novi Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae*, Petropoli Typis Academiae Scientiarum, t. XII, 1768, págs. 403-507, y t. XIII, 1769, págs. 478-530.

REENCARNACIONES

Pude desarrollar la idea de la reencarnación al reflexionar sobre la obra artística de Philippe Parreno.

Val Plumwood relató varias veces su experiencia. La versión final de ese texto está incluida en la compilación póstuma *The Eye of the Crocodile*, Lorraine Shannon (ed.), Canberra, Australian National University E-Press, 2012.

Sobre la cuestión de la resurrección, la literatura es inmensa, sobre todo tras el célebre libro de Oscar Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart, Kreuz, 1967, que subrayaba la diferencia entre la tesis de la inmortalidad del alma y la de la resurrección de los cuerpos. Un clásico de Alan F. Segal, *Life After Death: A History of the Afterlife in the Western Religion*, Nueva York, Doubleday, 2004, y la obra reciente de Candida R. Moss, *Divine Bodies. Resurrecting Perfection in the New Testament and Early Christianity*, New Haven, Yale University Press, 2019, permiten que nos orientemos. El texto «Odisea» de Aldo Leopold está incluido en su compilación póstuma *Almanach d'un comté des sables*, trad. A. Gibson, París, Flammarion, col. GF, 2017. Sobre Leopold se podrá consultar el estudio de Julianne Lutz Warren, *Aldo Leopold's Odyssey: Rediscovering the Author of a Sand County Almanac*, Washington, Island Press, 2016.

Sobre la sexualidad desde un punto de vista biológico, véase la obra maestra de Lynn Margulis y Dorion Sagan, *Origins of Sex: Three Billion Years of Genetic Recombination*, New Haven, Yale University Press, 1990.

Sobre el descubrimiento de la alternancia de las generaciones, dos ensayos permiten que nos orientemos: Armin Geus, «Der Generationswechsel: Die Geschichte eines biologischen Problems», *Medizinhistorisches Journal*, 7, 1972, págs. 159-173, y

Dieter Zissler, «Die Entdeckungsgeschichte des Generationswechsels der Tiere», *Mitteilungen des Badischen Landesvereins fur Naturkunde und Naturschutz e.V. Freiburg i. Br.*, 2001, págs. 951-966.

El libro de Adelbert von Chamisso, *De animalibus quibusdam e classe vermium Linnaeana in circumnavigatione Terrae: De salpa*, Berlín, F. Duümler, 1819, abrió una discusión, entre otros, con M. Sars, *Bidrag til Söedyrenes Naturhistorie*, Bergen, 1829, y J. J. S. Steenstrup, *Ueber den Generationswechsel oder die Fortpflanzung und Entwickelung durch abwechselnde Generationen: Eine eigenthumliche Form der Brutpflege in den niederen Thierclassen*, Copenhague, 1842.

El viaje de descubrimiento de Chamisso fue relatado por el autor en «Viaje de Kotzebue: Carta escrita al señor conde de Romanzoff, por el señor de Chamisso, naturalista francés, que hizo el viaje alrededor del mundo con el señor de Kotzebue sobre el bergantín ruso Rurik», *Journal des voyages découvertes et navigations modernes; ou Archives géographiques et statistiques du* XIXe *siècle*, París, 1821, págs. 201-208.

Sobre todas estas cuestiones es absolutamente esencial la reflexión desarrollada en el libro de Leo W. Buss, *The Evolution of Individuality*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

MIGRACIONES

Una parte del texto fue escrita como comentario a la obra de Christine Rebet.

La obra maestra de Alfred Wegener fue editada en su primera y cuarta edición con sus notas manuscritas, *Die Entstehung der Kontinente und Ozeane, Gebruder Borntraeger*, Berlín, 2015. Sobre la tectónica de las placas, véanse la historia clásica de Henry R. Frankel, *The Continental Drift Controversy*, 4 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 2012; y más recientemente Roy Livermore, *The Tectonic Plates Are Moving!*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

Sobre la historia de la ecología, hay una muy buena introducción en francés de Jean-Paul Deléage, *Histoire de l'écologie*, París, La Découverte, 1991, que se añade a los volúmenes de Ludwig Trepl, *Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Fráncfort del Meno, Athenäeum, 1987, y Frank N. Egerton, *Roots of Ecology: Antiquity to Haeckel*, Berkeley, University of California Press, 2012. Los textos de Linneo y de sus discípulos pueden leerse en francés en el volumen Carlos Linneo, *L'équilibre de la nature*, trad. de Bernard Jasmin, París, Vrin, 1972.

Henri Lecoq publicó su *Études sur la géographie botanique de l'Europe*, París, Baillière et Fils, 8 vols., 1854-1858.

Sobre la ecología de la invasión, véase el libro de Charles Elton, *The Ecology of Invasions by Animals and Plants*, Londres, Methuen, 1958. Sobre lo que desencadenó dicho libro, hay un volumen colectivo de David M. Richardson (ed.), *Fifty Years of Invasion Ecology: The Legacy of Charles Elton*, Chichester, Wiley Blackwell, 2011; y un libro muy importante de Jacques Tassin, *La Grande Invasion : Qui a peur des espèces invasives?*, París, Odile Jacob, 2014.

Hewlett C. Watson publicó sus *Remarks on the Geographical Distribution of British Plants, Chiefly in Connection with Latitude, Elevation, and Climate*, en la editorial Longman de Londres, en 1835. Su *Cybele Britannica* aparecerá en el mismo editor a partir de 1847.

Sobre la migración de las plantas, consúltense Gilles Clément, *Le jardin planétaire: Réconcilier l'homme et la nature*, París, Albin Michel, 1999, y Stefano Mancuso, *L'incredibile viaggio delle piante*, Roma, Laterza, 2018.

ASOCIACIONES

Además de en el libro de William Cronon, *Nature's Metropolis: Chicago and the Great West*, Nueva York y Londres, W. W. Norton, 1991, y en el de Carolyn Steel, *Ville affamée*, París, Rue de l'Échiquier, 2016, este capítulo se inspira en el film realizado en 2011 por Philippe Parreno, *Continuously habitable zones a.k.a. CHZ*, en colaboración con Bas Smets, y en la escultura de Pierre Huyghe, *Exomind*, creada en 2017.

El libro citado de Paul Shepard es *Thinking Animals: Animals and the Development of Human Intelligence*, Atlanta, University of Georgia Press, 1998.

La perspectiva final de un museo para la naturaleza contemporánea debe mucho al *Bosco verticale* (2015) de Stefano Boeri de Milán.

CONCLUSIÓN

La reflexión de Ailton Krenak ha sido tomada de *Ideias para adiar o fim do mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2019.

Para Eduardo Viveiros de Castro, véase *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, París, PUF, 2009.

Agradecimientos

Me han dicho a menudo que el segundo parto es mucho menos doloroso que el primero. El cuerpo de la madre atesora su experiencia pasada y realiza con más facilidad y mayor rapidez los movimientos necesarios. También me han dicho con frecuencia que la redacción de un libro es una especie de parto. Mi cuerpo no tiene y no tendrá jamás la facultad de transportar un niño, y tampoco puedo pronunciarme sobre la legitimidad de esta comparación ni sobre el segundo parto. Lo que sé es que la escritura de un libro siempre fue para mí una experiencia dolorosa e imprevisible.

En la escritura no hay ninguna acumulación de experiencia posible: ningún saber hacer, ningún control. De cara al libro, a cualquier libro, soy y siempre he sido diletante y torpe, siempre me sentí como un niño frente a un objeto desconocido de apariencia mágica que no comprende mucho su funcionamiento. Ante esto, la proximidad de las amigas y amigos con los que puedo discutir y pasar el tiempo es la única forma de anestesia epidural. Frédérique Aït-Touati releyó varias versiones del libro y discutió con generosidad muchas de las ideas contenidas en él: el diálogo con ella y con su obra fue esencial y debo agradecerle esto de todo corazón. Las conversaciones con Bruno Latour me permitieron avanzar en muchos puntos: le estoy muy agradecido.

Este libro afirma la unidad de todos los vivientes presentes, pasados y futuros, y la unidad de los vivientes con la materia del mundo: es lo que a menudo se llamó «panteísmo». Las discusiones a lo largo del tiempo con Giorgio Agamben me marcaron profundamente. Emanuele Dattilo prepara un libro sobre esta tradición oculta y su historia reprimida.

El libro no podría haber nacido sin todo lo que aprendí de las

conversaciones tejidas en el tiempo con Adel Abdessemed, Léonore Bancilhon, Marcello Barison, Rocio Berenguer Soldan, Stefano Boeri, Bianca Bondi, Chiara Bottici, Giovanni Careri, Barbara Carnevali, Lucien Castaing-Taylor, Dorothée Charles, Emanuele Clarizio, Gilles Clément, Michela Coccia, Veronica Dari, Laetitia Dosch, Simone Farresin, Sabine Guermouche, Donatien Grau, Camille Henrot, Noreen Khawaja, Sophie Nadia Yala Kisuki Kurkdjian, Mathilde Laurent, Alice Leroy, Fabián Ludueña Romandini, Filippo Mignini, Jeremy Narby, Ernesto Neto, Hans Ulrich Obrist, Massimo Scolaro, Verena Paravel, Philippe Parreno, Éric Philippe, Christine Rebet, Michele Span, Andrea Trimarchi, Barbara Vinken, Éloïse van der Heyden, Bas Smets, Chiara Vecchiarelli, Marie Vic, Luis Zerbini y Caterina Zanfi.

Además de gracias a las personas, este libro fue posible gracias a las ciudades en las que tuve la oportunidad de permanecer por periodos más o menos largos.

En París, durante los últimos meses de la redacción, tuve la suerte de colaborar con la organización de una exposición en torno a los árboles para la Fundación Cartier. La escritura del libro salió de allí transformada por entero. Agradezco a Hervé Chandès por esta invitación y las importantes discusiones que tuve con él; así como a Pierre-Édouard Couton, Isabelle Gaudefroid, Adeline Pelletier y Marie Perennes. Fue decisiva una observación fulminante de Bruce Albers en el octavo piso de la Fundación: se lo agradezco de manera especial.

En Karlsruhe, invitado por Bruno Latour para dar una conferencia, una versión avanzada del manuscrito y tres años de trabajo se fundieron en algunas gotas de café. Esa fue una de las experiencias de rejuvenecimiento más radicales y felices de mis últimos años: seguramente el libro sería diferente sin esa metamorfosis involuntaria.

En Mónaco, los diálogos entablados con Charlotte Casiraghi, Joseph Cohen, Roger-Pol Droit, Laura Hugo, Robert Maggiori y Raphael Zaguri-Orly ritman mi vida intelectual desde hace tres años. Quisiera agradecerles su generosidad y su capacidad de llevar el pensamiento a todas partes.

En Bruselas, Laurent van Eynde me permitió presentar una primera versión del libro, y discutir con Natacha Pfeiffer y Maud Hagelstein.

En Londres, pude dialogar sobre algunas de las páginas del libro con Filipa Ramos, Lucia Pietroiusti, Martin Savranski y John Tresch.

Muchas de las ideas incluidas en este libro nacieron durante una corta estancia en Wellington posibilitada por Stéphane Re. El encuentro con él y con Alizée Alexandre fue muy importante.

En Curitiba, pude presentar y discutir de manera detallada un

primer esbozo con Alexandre Nodari, Juliana Fausta, Julián Nowodworski, Marco Antonio Valentim y Flavia Cera.

En Río de Janeiro, Anna Dantes, Madeleine Deschamps, Marcus Wagner y todo el equipo de *Selvagem* acogieron las ideas del libro con mucha generosidad y pasión.

En Nueva York, Phillip Usher, Meriam Korichi y Omar Berrada me permitieron avanzar en la escritura del libro.

Por una extraña coincidencia, escribí una buena parte del texto en Weimar, a apenas unos cientos de metros del lugar en el que Goethe compuso sus escritos en torno a la metamorfosis de las plantas. Les agradezco profundamente a Bernard Siegert y Lorenz Engell el haberme recibido en el IKKM, y a Leander Scholz, Elena Vogmann y Katarzyna Włoszczyn´ska por las discusiones.

Tengo que agradecer de todo corazón a mi editora, Lidia Breda, que siempre sabe alternar presión y espera con un arte que le es propio. Renaud Paquette fue el primero de los lectores del manuscrito: sus comentarios y sugerencias permitieron mejorar de manera considerable el texto efectuando la última metamorfosis del manuscrito. Le estoy enormemente agradecido.

Maria Assunta Tosoni y Michele Coccia, mi madre y mi padre, me enseñaron desde la niñez a no tenerle miedo a ninguna forma de metamorfosis. Les agradezco su coraje, su libertad y su locura.

Dedico este libro a mi hija Colette. Ella llegó hace apenas cinco años y lo cambió todo a su alrededor y alrededor de mí: ilumina los mundos que recorre con una alegría y una gracia que jamás había encontrado. Ella conoce todos los secretos de la metamorfosis (y me ha revelado algunos).